



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Meder DUISHEBAEV

EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ (ö.324/935)'NİN MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMİYYÎN
ADLI ESERİNDE ŞİÎ FİRKALAR VE KAVRAMLAR

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2023



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Meder DUISHEBAEV

EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ (ö.324/935)'NİN MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMİYYÎN
ADLI ESERİNDE ŞİÎ FİRKALAR VE KAVRAMLAR

Danışman

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2023

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Meder DUISHEBAEV'in bu çalışması, jürimiz tarafından İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı-
Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : (İmza)

Üye (Danışmanı) : (İmza)

Üye : (İmza)

Tez Başlığı: Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö.324/935)'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde
Şii Fırkalar ve Kavramlar

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi :

Mezuniyet Tarihi : 13/07/2023

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö.324/935)'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Şîî Fırkalar ve Kavramlar” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir, bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Meder DUISHEBAEV



**T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



.... / / 20...

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Meder DUISHEBAEV
Öğrenci Numarası	202152049502
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Programı	Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö.324/935)'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Şîh Fırkalar ve Kavramlar
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	
Rapor Tarihi	
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %..... Alıntılar dahil: %.....
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,	
Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 100 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim. Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER Danışman Öğretim Üyesi	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ.....	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂLÂT TÜRÜ ESERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ VE TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Müslümanlar Arasındaki İhtilaflara Çözüm Üretme Çabası	4
1.2. Benimsediği Görüşü ve Mensup Olduğu Mezhebi Savunma Psikolojisi.....	5
1.3. 73 Fırka (İftirak) Hadisi	7
1.4. Temel Kavramlar.....	8
1.4.1. Makâle/Makâlât.....	8
1.4.2. Mezhep, Fırka ve Fırka-i Nâciye.....	11
1.4.3. Milel/Nihal	15
1.4.4. Ehl-i Sünnet / Ehl-i Furkat	16
1.4.5. Ehl-i Bid'at/Ashâbu'l-Bid'a ve Ehlu'l-Ehva/Ashâbu'l-Ehva	19
1.4.6. Ehl-i Hakk ve Ehl-i Batıl.....	23
1.5. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musâllîn	24
1.5.1. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'in Yazılış Amacı.....	26
1.5.2. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'de Takip Edilen Yöntem	29
1.5.3. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'in Muhtevası.....	30
1.5.4. Eserin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi ve Değeri	32

İKİNCİ BÖLÜM

MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMİYYÎN'DE Şİİ FİRKALAR VE KAVRAMLAR

2.1. Şîi Fırkalar.....	34
2.1.1. Şîa Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı	34
2.1.2. Gâliyye	36
2.1.3. Râfıza	38
2.1.4. Zeydiyye.....	41
2.2. Şîi Kavramlar	42
2.2.1. Ehl-i Beyt	42
2.2.2. İmâmet.....	44

2.2.2.1. İmam Kelimesinin Lügat Anlamı ve Kur'ân'da Geçmesi.....	45
2.2.2.2. Şîî Düşüncede İnanç Esaslarından Biri Olarak İmâmet Kavramı	47
2.3. Makâlâtü'l-İslâmiyyin'de Şîa'nın İmamlara Dair Görüşleri.....	51
2.3.1. İmamların Peygamberlerden Üstün Olup Olmadığı Meselesi.....	51
2.3.2. İmamları Bilmenin Hükümü	52
2.3.3. İmamların Her Şeyi Bilmeleri	52
2.3.4. İmamların Mûcize Göstermeleri	52
2.4. Vasî/Vasîlik.....	53
2.5. Nâtık/Sâmit	56
2.6. Rec'at	59
2.6.1. Rec'at Kavramının İtikadî bir Nitelik Kazanması.....	60
2.7. Bedâ.....	64
2.7.1. Bedâ Kavramının Ortaya Çıkışı ve İtikad Konusu Haline Gelme Süreci	65
2.8. Takiyye.....	71
2.9. Gaybet	74
2.10. Mehdî	76
SONUÇ.....	82
KAYNAKÇA	84
ÖZGEÇMİŞ.....	92

KISALTMALAR LİSTESİ

AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EKEV.	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
EÜSBE.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
haz.	: Hazırlayan
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
İÜİFD.	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss.	: Sayfalar
thk.	: Tahkik eden
trz.	: Tarihsiz
UÜSBE.	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.	: ve diğerleri
yay.	: Yayınları, Yayınevi

ÖZET

İslâm tarihinde teşekkül eden pek çok itikadî-siyasî mezhep ile söz konusu mezheplerin teşekkül süreçleri ve kavramları hakkında eser telif eden müellifler arasında Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) çok önemli bir yeri vardır. Çalışmamızda İslam düşünce tarihinde iz bırakan mezheplerden biri olan Şîilikte önem verilen itikadî ve siyasî kavramlar ile onların analizleri Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseri merkeze alınarak incelenmiştir. Kavramların insan zihniyetine doğru bir şekilde yerleştirildiği ve kullanıldığı durumlar büyük bir öneme sahiptir. İlk oluşum süreçlerinde ve sonraki dönemlerde de kavramların doğru bir şekilde kullanılabilmesi ve doğru anlaşılması, onların tarihsel süreç ve bağlarının bilinmesine bağlıdır. Nitekim başta siyasî olan bir kavramın tarihsel süreç içerisinde itikadî bir nitelik kazanabilmektedir. Bu bakımdan çalışmada söz konusu kavramların tarihsel süreçteki seyrinin açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Burada “Eş'arî adı geçen eserinde Şîî kavramları nasıl kullanmıştır?” sorusuna cevap aramak ve söz konusu kavramların ihtiva ettiği lügat anlamları ile terim manalarını yer, zaman ve tarihsel süreçler dikkate alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, Şîa

SUMMARY

SHIITE SECTS AND CONCEPTS IN ABU HASAN AL-ASH'ARI'S (D. 324/935) AL-MAKÂLÂT AL-ISLÂMIYYÎN

Abū'l-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935) is one of the prominent authors of the historical development of various doctrinal and political sects in Islamic history. This study focuses on the theological and political concepts valued in Shī'ism, a school of thought that has left its mark on the history of Islamic intellectual discourse, through the lens of al-Ash'arī's renowned work, titled *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ihtilāf al-Musallīn*. Contextualization and accurate utilization of concepts are of utmost importance in shaping human's perception about them. It is crucial to comprehend their correct usage and understanding throughout their formative stages and subsequent periods, which necessitates an awareness of their historical development and connections. Notably, a concept initially conceived in a political context can evolve and acquire theological significance over time. Therefore, this study seeks to shed light on the historical trajectory of these concepts as addressed by al-Ash'arī in his aforementioned work, taking into consideration the semantic meanings and terminological nuances within the framework of specific temporal and spatial contexts.

Keywords: Abū'l-Ḥasan al-Ash'arī, Makâlât al-Islâmiyyîn wa Ihtilâf al-Musallîn, Shī'ism

ÖNSÖZ

Kavramlar, kültür ve medeniyetleri, oluşum ve toplumları tanıma açısından her bilim alanında çok önemlidir. Zira kavramlar, insanların duygu, düşünce ve hareket bütünlüğü içinde edindikleri deneyimleriyle meydana gelir. Canlılar içerisinde insanoğlunun düşünebilen bir varlık olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Onun düşüncelerine, bildiği ve kullandığı kavramların etkisi büyüktür. Nitekim kavramların adeta bir toplumun zihniyetinin tarih boyunca şekillendirdiği özlü ifadeler oldukları fark edilmektedir. Dolayısıyla geçmişten itibaren topluluklar medeniyetlerini ve kültürel varlıklarını daimî kılmak için kendine özgü kavramları oluşturmuşlardır. İşte bizim de bu doğrultuda araştırmaya çalıştığımız kavramlar itikadî ve siyasî mezheplerden biri ve tarihsel süreçte ilk ortaya çıkan oluşumlardan Şîa'ya ait kavramlardır. Söz konusu olan Şîi kavramlar, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eser merkeze alınarak fikir-hadise irtibatını dikkate alarak analiz edilecektir. Eşâ'rî, Şîa ile ilgili kavramlar konusunda kendi şahsî fikrini beyan etmediği gibi, bu kavramlar hakkında detaylı bir bilgi vermekten de kaçınmıştır. Başlangıçta siyasî bir nitelik taşıdıkları halde ilerleyen zamanda söz konusu kavramların aidiyetleri Şîiler tarafından itikadî alana taşınarak kendi literatürlerine dahil edilmiş olmalarına rağmen, müellif bu kavramların geçirmiş oldukları anlam kaymaları ve referansları hakkında gerekli açıklamaları maalesef yapmamıştır. Yazarın bu kavramları yalnızca kaydetmesini, eserini yazarken tarafsız bir bakış açısı ve objektifliği ile bağdaştırmamız mümkündür.

Eş'arî, kendi zamanına kadar gelen Şîi müelliflerin kendi mezhebî telakkileri çerçevesinde yazdıklarının aksine özellikle imâmet ve vasî kavramları başta olmak üzere sâmit, nâtık, rec'at, bedâ, takiyye, gaybet ve mehdîlik gibi Şîa'ya ait kavramların içeriğine çok fazla değinmemiştir. Fakat söz konusu terimlerin ne anlama geldiklerine dair yer yer kendi yorumlarını vererek, aslında aklî istidlale de başvurmuş olmaktadır. Bundan dolayı biz Eş'arî'nin eserinde yer verdiği kavramların siyasal ve dinî haritalarını çıkarmaya çalışırken bu kavramların tarih, yer ve kültürel kodlarına referans yapan diğer Makâlât türü eserler ile onlardan hareketle yazılan çağdaş araştırmalara sık sık başvurmaya çalışacağız.

Böyle bir araştırmayı yapmam konusunda beni teşvik eden ve bu çalışmanın gerçekleştirilme sürecinde yardımlarını esirgemeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER'e, tez dönemi boyunca yapmış oldukları yönlendirici tavsiyeleriyle yol gösteren Prof. Dr. Sabri YILMAZ, Doç. Dr. Ali ALBAYRAK ve Dr. Hatice TEBER'e ve araştırmamın bütün aşamalarında önerilerinden istifade ettiğim Arş. Gör. Ayşe Gül YAKA'ya teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Müslümanların geçmişten günümüze İslâm'ın çatısı altında ürettikleri kültürel birikim ve ilmî miras çok önemlidir. Her alanda tartışılan konular ile ileri sürülen farklı görüşlere dair eserler kaleme alındığı gibi Mezhepler tarihinin konusu olan itikadî ve siyasî mezhepler ve fırkalar hakkında da eserler telif edilmiştir. Bunların bazıları günümüze kadar gelmiş, bazıları ise çeşitli sebeplerden dolayı ne yazık ki bize ulaşamamıştır. İslâm tarihinde teşekkül eden pek çok itikadî ve siyasî mezhep ile söz konusu mezheplerin teşekkül süreçleri, öne çıkan alimleri, görüşleri, kavramları ve müntesipleri hakkında da çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Söz konusu eserleri telif eden müellifler arasında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin çok önemli bir yeri vardır. Onun *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseri, bu alanda asla göz ardı edilmemesi gereken kaynaklardan biridir. Yüksek Lisans Tez çalışmamızın önemini başta bu eser olmakla beraber eserde yer alan itikadî ve siyasî mezheplerden biri olan Şîî geleneğinin kullandığı itikadî ve siyasî kavramlar ve onların analizleri oluşturacaktır.

Kavramların insan zihniyetine doğru bir şekilde yerleştirildiği ve kullanıldığı durumlar büyük bir öneme sahiptir. İlk oluşum süreçlerinde ve sonraki dönemlerde de kavramların doğru bir şekilde kullanılabilmesi ve doğru anlaşılması, onların tarihsel süreç ve bağlamlarının bilinmesine dayanmaktadır ki bu sürecin açıklığa kavuşması tezimizin amaçlarında biridir. Eğer bu süreç bilinmez ise, zaman içerisinde söylemlerde kavramlar kullanılırken gerçek anlamlarının dışında, genellikle muhtevasıyla ilgisiz bir şekilde içerik yüklenerken yeni bir anlam kazanmış olabilmektedir. Nitekim başta siyasî olan bir kavramın tarihsel süreç içerisinde itikadî bir nitelik kazandığına şahid olmak mümkündür. Bu durum ise bir kavram karmaşası ortaya çıkartabilir. Kavram karmaşasının hakim olduğu bir ortam ise temelsiz fikrî tartışmalara hatta fiilî çatışmalara yol açabilmektedir. İslam Mezhepler Tarihi'nin kalsik kaynakları arasında önemli bir yeri olan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*'de Eş'arî'nin Şîî kavramları nasıl kullandığını incelemeye çalıştık. Başka bir ifadeyle Eş'arî'nin adı geçen eserinde söz konusu kavramların ihtiva ettiği lügat anlamları ile terim manalarını yer, zaman ve tarihsel süreçler içerisinde ele alıp üzerinde durmaya çalışmak çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Bu çalışmamızın genel çerçevesi içerisinde Ethem Ruhi Fırlı'nın Şîa'ya dair akademik araştırmalar açısından vazgeçilmez eseri *İmamiyye Şiası*, Hasan Onat'ın *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, Sönmez Kutlu'nun *Tarihsel Din Söylemleri Üzrine Zihniyet Çözümlemeleri* başlıklı eserleri başucu kaynaklarımız arasında yer almıştır. Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* adlı kitabı çalışmamızın metodik açıdan referans kaynağı olmuş ve ufuk açmıştır. Ayrıca

Metin Bozan'ın *İmamiyyenin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, Mehmet Keskin'in *Eşariliğin Teşekkül Süreci*, Muzaffer Tan'ın *İsmailiyyenin Teşekkül Süreci* başlıklı doktora tezleri de araştırmamızın literatürünün oluşmasına doğrudan katkı sağlamıştır.

Her disiplinin araştırma yöntemleri olduğu gibi İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalının da kendine özgü bir yöntemi vardır. Bunlardan en önemlisi, fikirlerin ne zaman hangi şartlarda, nasıl, nerede ortaya çıktığını ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve bilimsel araştırma esasları doğrultusunda ortaya koymaktır. Araştırmamızda bunu gerçekleştirebilmek için İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında kullanılan deskriptif/betimleyici yöntemi esas alacağız. Bu bağlamda tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan Şîî kavramların Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseri ekseninde ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Başka bir deyişle hangi olayların hangi kavramlara ne derecede etki ettiğini objektif metodla ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Ebûl-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* Adlı Eserinde Şîî Kavramların Analizi başlıklı çalışmamız bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın önemi, amacı, yöntemi ve kapsamı kısaca ortaya konulacaktır. Birinci bölümde Makâlât türü eserlerin ortaya çıkış sebepleri ve mezhebî kavram hakkında bilgi verildikten sonra Eş'arî'nin Makâlâtı tanıtılarak eserin yazılış amacı, yöntemi, kapsamı incelenip, İslam Mezhepleri Tarihi sahasındaki öneminin genel olarak değerlendirilmesi yapılacaktır. İkinci Bölümde ise eserde yer alan Şîî kavramlar hakkında yazarın temel fikirleri aktararak değerlendirilme yaptıktan sonra, söz konusu kavramlar ayrı ayrı ele alınarak incelenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂLÂT TÜRÜ ESERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ VE TEMEL KAVRAMLAR

Diğer dinlerden farklı olarak, son din olma hüviyetini kazanan İslâm dininin insanlığa getirdiği fikir ve irade hürriyeti aynı zamanda insanı ön plana çıkardığını ve insanların birbirinden farklı duygu, düşünce ve karakterlere sâhip olduklarını dikkate aldığımız takdirde Müslümanlar arasındaki farklı düşüncelerin meydana gelişini doğal ve normal karşılamak gerekir. Ancak belirtmemiz gereken bir husus var ki; siyasî bir olayın zamanla itikad konusu olarak anlaşılması ve algılanması tarih boyunca çeşitli problemlere sebep olmuştur.

Makâlât türü eserler, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren meydana gelen dinî ve siyasî olayları, sebep-sonuç ve fikir-hadise irtibatı kurmadan ele alıp tasnif eden İslâm Mezhepleri Tarihi bilimi için ilk elden müracaat kitapları olmuştur. Bu eserler, tarihte ortaya çıkan fırkaların arkaplanıyla ilgili bilgilerin eksik kaldığı ve zümreleşmelerin hangi sebep ve olaylardan dolayı teşekkül ettiğine dair çok az bilgi veren çalışmalardır. Mezhepler Tarihi alanında ilk dönemlerde ortaya çıkan eserler, muhtelif fırkalara mensup şahısların kendi mezhebî aidiyetlerini izhar etmek; dinî konular ve Müslümanlar arasındaki meydana gelen ihtilaflar hakkında muhalif mezhep görüşlerini ta'n etmek üzere kaleme aldıkları kısa ve özlü risaleler olarak tanımlanmaktadır.¹ Ayrıca bu kavram, İslâm toplumunun içerisinde doğmuş, kendisini İslâm'a nispet eden itikâdî ve siyasî oluşumları ve onların daha çok itikâdî konulardaki görüş ve düşüncelerini tasnif etmeyi hedefleyen eserleri ifade etmektedir. Aynı zamanda ilk dönemlerde, farklı mezhep mensuplarının itikâdî ve siyasî konularda kendi görüşlerini veya mensup olduğu mezhep görüşlerini ifade ettikleri, *Kitâbun fi'l-Kader*, *Kitâbun fi'l-Kebîre*, *Kitâbun fi'l-İstîât*, *Kitâbu'l-İmâme* gibi başlıklarla küçük ebatlı eserler yani, makâleler ortaya koymuşlardır. Makâle sahiplerine de Ashâbu'l-Makâlât tabiri kullanılmıştır. Burada tıpkı erken dönem kelâm âlimlerinin, bu ilmin konu başlıklarında “şu konuda kelâm”, “şu hususta kelâm” gibi tabirleri kullanmalarına ve daha sonraları bu ifadelerin “ilm-i kelâm” adını kazanmasına benzer durum söz konusudur.² Bu tür eserlerin telif edilmesinin çeşitli sebepleri olmasının yanında daha etkili olan nedenler olarak ise, İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen itikâdî ve siyasî ihtilaflara çözüm arama çabası ve müellifin aidiyet hissettiği mezhebin görüşlerini savunma psikolojisi

¹ Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2020, s. 24-25; Hasan Onat-Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2021, s. 43.

² Kadir Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'ari*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 4.

olarak sıralanabilir. Bunun dışında “Fırka-i Nâciye” rivayeti yani 73 fırka hadisi diye bilinen o meşhur hadisin de tesiri olduğunu söylemek mümkündür.

1.1. Müslümanlar Arasındaki İhtilaflara Çözüm Üretme Çabası

Hiz. Peygamber’in vefatından sonra meydana gelen siyasî olay ve gelişmeler, ayrıca Müslümanların halifesinin kim olacağı meselesi ciddî manada çözülmesi gereken önemli bir problem haline gelmiştir.³ Hiz. Peygamber zamanında itikâdî ve siyasî açıdan Müslümanların bir problemi yoktu en azından siyasî olayları itikâdî alana taşıymıyorlardı. Çünkü İslâm dini, Hiz. Muhammed (s.a.v.)’e gönderilen vahiyle şekillenmiş ve tamamlanmıştır. Hiz. Peygamber hayatayken Müslüman toplumun karşılaştığı dini anlama sorunları, vahiyle açıklığa kavuşturuluyor ve ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar bu sayede çözümlenmiş oluyordu.⁴ Nitekim itikâdî problemler, Hiz. Peygamber’in vefatından sonra başlamıştır. Özellikle hilafet meselesinde, Hiz. Osman’ın şehit edilmesi, Hiz. Ali ve Muaviye arasındaki hilafet mücadelesi, Cemel ve Sıffin savaşları, Tahkim olayı, geçmişten beri gelen Emevî-Haşimi çekişmesi bunun yanı sıra Arap-mevâlî çekişmesi gibi sosyo-politik olaylar Müslümanları taraf tutmaya ve farklı siyasî tavırlar geliştirmeye zorlamıştır. Aynı zamanda bunun gibi bazı sosyo-politik olaylar, Müslümanları yeni ve farklı görüşler ortaya koymaya; Kur’ân ve Sünnete bakışları ile hukuk, siyâset ve itikâdî konularda kendi anlayış vüsatlerince yorum yapmaya sevk etmiştir.⁵ Ayrıca imâmet konusunda kesin delil olmamasına rağmen imâmetin Haşim oğullarına ait olduğuna dair görüşün öne çıkarılması, Müslümanlar arasında dinin yasak koyduğu soy ve kabile üstünlüğü anlayışını Müslümanların zihniyetinden tamamen temizlemediği görülmektedir.⁶

Daha sonraki dönemlerde Cemel ve Sıffin savaşlarında karşı karşıya gelen fertlerin büyük günah işleyip işlemedikleri, bu savaşta ölen ve öldürenlerin dünyadaki ve ahiretteki durumlarının nasıl olacağı tartışılmış ve her fırka kendi görüşlerine meşruiyet kazandırmak için bu siyasî olayları itikâdî alana taşıyarak bir inanç ilkesine çevirmişlerdir. Siyasî olayların itikâdî boyut kazanması sonucunda kâfir, mü’min, münafık, mürtekib-i kebire ve fâsık gibi terimler

³ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Weisbâden 1980, s.1.

⁴ Ömer Faruk Teber, “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”, *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir 2018, s. 27.

⁵ Adulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: E. Ruhi Fıglalı, “Çevirenin Önsözü”, Ankara 2020, s. XIV.

⁶ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşiliği*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 23.

kullanılmaya ve tanımlamaya çalışılmıştır.⁷ Her fırka kendi anlayışının doğru olduğunu kanıtlamak için de nasslara başvurmuşlardır.⁸ Her fırkanın nasslara yaklaşım tarzları da farklı tezahür etmiştir. Zira nassların yalnızca zahirî-yüzeysel olarak anlaşılması gerektiğini ileri süren düşünce veya zihniyet, siyasî ve itikâdî sahada Haricileri, fikhî alanda ise Zahirîyye mezhebini meydana getirmiştir. Diğer yandan Selefiyye'nin nasslara teslimiyetçi metodla yaklaştığını görmekteyiz. Akılcı ve felsefî metodu temsil eden mezhep olarak Mütezile, akıl ve nakil arasında uzlaşmacı bir sistem kuran telifci metodu Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri temsil etmektedir.⁹ İşte böylece toplumun farklı kesimleri benimsedikleri yöntem doğrultusunda Müslümanlar arasındaki ihtilaflara çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bunun neticesinde ise her itikâdî ve siyasî fırkanın önde gelen şahsiyetleri, kendi düşüncelerini anlatmak ya da kendi düşüncelerine muhalif gördükleri fikirleri eleştirmek üzere Makâlât türü eserler telif etmişlerdir.

1.2. Benimsediği Görüşü ve Mensup Olduğu Mezhebi Savunma Psikolojisi

Toplumsal hayatın bir gerçeği olan ve bütün dinlerin tarihinde bulunan mezhep olgusunun, belli bir dinin algılanış biçimindeki farklılaşmaları ve zamanla ortaya çıkardığı toplumsal zümreleşmeleri ifade ettiği bilinmektedir. Müslümanlar, dört halife döneminden itibaren fetihler sonucunda hızla genişleyen İslam coğrafyasında çeşitli inanç, din ve felsefelere bağlı toplumlar ile karşı karşıya kalmışlardır. Farklı inanç ve dinlere mensup bu topluluklar bir süre sonra İslâm dünyası içinde yer alınca her iki tarafın âlimleri birbirlerinin inançlarını ya anlamaya çalışmış ya da yüzeysel bir okuma ile eleştiri yapmaya gayret etmiştir. Sonuçta her iki taraf da kendi inançlarını savunma ve karşısındaki dinî anlayışı veya itikadî algıyı çürütmek amacıyla makaleler (reddiyeler) yazmış ve çoğaltmışlardır.¹⁰ Bu durum aynı şekilde İslâm toplumunda, ana bünyeden ayrılan mezhepler için de söz konusudur. İnandığı dinin bazı ilke ve prensiplerini farklı şekilde yorumlayan ve onu kendilerince vazgeçilmez bir inanç ilkesi olarak gören fırkalar, doğal olarak hem kendilerini hem de mensup olduğu mezhebin görüş ve düşüncelerini savunarak, muhaliflerinin görüşlerini çürütmeye çaba sarf etmişlerdir. Bu gayretlerini de yazıya geçirerek, kendi mezheplerinin fikirlerini savunan küçük ebabtlı ve parça parça eserleri (makâle) ortaya koymuşlardır. İlginç olan taraf, herbir mezhep veya fırka genellikle doğru yolda olan ve hak üzere bulunanların sadece kendileri olduğunu iddia ederek mezheplerini dinle özdeş olarak görmeye yönelmişken, muhaliflerinin görüş ve düşüncelerini tam tersi

⁷ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünnî Ayrışmanın Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara 2015. s. 30-31.

⁸ Sönmez Kutlu, *Mezhepleri Tarihine Grişi*, Dem Yayınları, İstanbul 2021, s. 40.

⁹ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s. 44.

¹⁰ Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2016, s. 160; Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, İstanbul 2007, s. 516.

yönde olumsuz, kötü ve dinî hakikatin dışında bâtila saplanmış olarak değerlendirmiş olmalıdır.¹¹ Bu çabanın arka planında, kişinin kendi görüşünü veya ait olduğu mezhebinin haklı olduğunu ispatlama psikolojisinin bulunduğunu görmek mümkündür.

Bu aşamada bir hususa daha dikkat çekmek gerekir. Erken dönem Makâlât türü eserlerin yazarları genellikle kelâm âlimleri olmuştur. Bu sebeple, ilk makâlât yazarlarının kendi dönemlerinde yaşayan Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ashâbu'l-Hadis'e muhalif isimler olduğunu söylemek mümkündür. İtikâdî meselelerle uğraşan veya onlarla ilgili eser yazan ve bu konuda fikir beyan edenlerin özellikle Ashabu'l-Hadis tarafından hoş karşılanmaması ve bu alanla meşgul olanlardan teberrî edilmesini tavsiye etmeleri, o devirde Ashâbu'l-Hadis'in makâlât yazarlarına karşı tutumunun oldukça sert olduğunu açıkça göstermektedir. Başka bir ifadeyle Hadis taraftarlarının Kelâm âlimlerine karşı tavırlarının oldukça sert olduğu kaynaklara yansımaktadır. Bu duruma, Hâris el-Muhâsibî (243/857)'nin¹² çağdaşı olan Ahmed b. Hanbel (241/855)'in¹³ keskin eleştirilerine maruz kalması örnek verilebilir. Ahmed b. Hanbel, Hâris el-Muhâsibî'nin Mu'tezile'yi çeşitli yönlerden eleştirmesini bile onları gündemde tutmak şeklinde değerlendirmiş; Mu'tezile'yi ehl-i bid'at olarak tavsif edip suçlayan Muhâsibî'ye karşı olumsuz bir tavır almakla kalmayıp onu i'tizal düşüncesini yaymakla suçlamıştır. Öyle ki Ahmed b. Hanbel'e göre, Muhâsibî eserlerini Mu'tezile'ye karşı her ne kadar eleştiri ve reddiye maksadıyla kaleme almış olsa bile onların görüşleri tanıtmış ve yaymıştır.¹⁴ Aynı zamanda Muhâsibî'nin hem kelâmî konulara girmesi hem tasavvufî tavrı Ahmed b. Hanbel'in tepkisine sebep olmuştur. Zira söz konusu her iki konuda da Ahmed b. Hanbel, farklı bir düşünce ve görüşe sahiptir ve bunu tek doğru olarak kabul etmektedir.¹⁵ Öyle anlaşıyor ki Ahmed b. Hanbel'in tavırlarının çoğu kendi görüş ve düşüncelerini savunma psikolojisinden kaynaklanmıştır. Başka bir ifadeyle onun söz konusu tutumu mensup olduğu mezhebini savunma psikolojisi ve mezhebî taasubundan kaynaklanmaktadır ki Şîî Fâtîmîler döneminde İmam Mâlik'in (ö.179/795)'in *Muvatta* adlı eserini okuyan, kullanan ve hattâ barındıran kimse cezalandırılmıştır.¹⁶ Bu durum hicrî V. yüzyıla gelindiğinde Gazzâlî'nin dediği gibi şahısların mensup

¹¹ Ümüt Toru, "Ashâbü-l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu, -Eş'arîlik-*, Mayıs 2018, s.449.

¹² İlk sûfilerden, hadis, kelâm ve tefsir âlimi olan Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243/857) dir. Aynı zamanda Nefis muhasebesi hususundaki titizliğinden dolayı "Muhâsibî" lakabıyla tanınmıştır.

¹³ Hanbelî mezhebinin imamı, muhaddis, fakih Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855) dir.

¹⁴ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, s. 5; Ayr. bkz. Cengiz Tüccar, *Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1998, s. 194.

¹⁵ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1995, s. 80.

¹⁶ Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut 1338/1969, c. IV, s. 97.

olduğu mezhebine bağlı olup olmama küfrün ölçüsü olarak kabul görülmüştür.¹⁷ Oysaki yapılması gereken şey şahıslara veya mezhebe bağlılık değil nass ve aklın kriterleri temelinde delile bağlı kalmaktır.¹⁸

1.3. 73 Fırka (İftirak) Hadisi

Makâlât geleneğinin ortaya çıkmasında İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen itikadî ve siyasî ihtilaflara çözüm arama çabası ve aidiyet hissettiği mezhebin görüşlerini savunma psikolojisi dışında 73 fırka hadisinin etkisi de bulunmaktadır. Semâvî din¹⁹ mensupları diyebileceğimiz Yahudîler'in 71'e, Hıristiyanlar'ın 72'ye, Müslümanlar'ın ise 73 ayrı fırkaya ayrılacakları hakkında bilgi veren çok versiyonlu rivayet, hadis edebiyatında mevcuttur. İlginç olan tarafı bunların her üçünün içinden sadece birer tanesi cennetlik, geri kalanları ise cehennemlik olacağının da ifade edilmesidir. Dolayısıyla bu rivayet, Makâlât türü eser müelliflerinin fırka sayısını ve eserlerini yazış gayesini belirlemesine neden olmuştur.²⁰

Hem konumuz açısından hem de İslam Mezhepleri Tarihi bilimi açısından bizi ilgilendiren Hz. Peygamber'e isnad edilen meşhur 73 fırka hadisi, İslâm düşünce geleneği tarihinde hem sıhhati hem de nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı konusunda epeyce tartışılmış ve pek çok Makâlât türü eserlerin meydana gelmesinde de referans kaynağı olmuştur. Bunun nedeni ise, bu hadisin farklı versiyonlarla pek çok rivayetinin hadis edebiyatında bulunması ve Hz. Peygamber'e isnad edilmesidir.²¹ Bağdadî, (ö. 429/1037-38) Ebû Muhammed Yemenî (VI/XII) ve Şehristânî (548/1153) gibi müellifler mezheplere dair eserlerini telif ederken bu rivayeti esas almışlardır. Bu hususta yazarlar söz konusu hadise göre 73 adet fırkayı belirleme çabasıyla eserler yazmaya başlamışlardır. Ancak eser telif etme gayesine başarılı şekilde ulaşmışlar. Fakat sayıları 73'e tamamlama kısmında başarılı olamamışlardır. Nitekim bu hadisin makâlât edebiyatı içerisinde yönlendirici ve mezheplerin durumunu belirleyici bir nitelik taşıdığını görmek mümkündür. Aynı zamanda makâlât yazarları arasında bu rivayeti dikkate almayanlar da bulunmaklatır. Mesela; Eş'arî bu durum için dikkat çekici bir örnek teşkil eder.²² Muhtemelen

¹⁷ Muhammed b. Ahmet el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, (Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî-III), Beyrut 1406/1986, s. 118.

¹⁸ Mehmet Sait Özervâlî, *Kelâmda Yenilik Anlayışları*, (XIX. yüzyıl sonu XX. Yüzyıl başı), İstanbul 1998, s. 132.

¹⁹ Klasik İslâm kaynaklarında kaynağı vahye dayalı dinlere "milel", bâtıl dinlere ise "nihal" terimi kullanılır. Ayrıca kaynağı vahye dayanan dinler veya ilâhî dinlere son zamanlardaki mecazi adlandırma ile "semavî dinler" ifadesi kullanılmaktadır. Bkz. Günay Tümer, "Genel Olarak Din", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, İstanbul 1994, s. 312.

²⁰ Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. XIV, sayı:2, s. 152.

²¹ Bkz. Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife, Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. V, sayı: 3, s. 25-45.

²² Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş*, s. 124.

Eş'arî ve buna benzer yazarlar 73 sayısının kesretten kinaye yani; belli bir rakamı değil de çokluğu ifade ettiğini düşünerek 73 fırka hadisini esas almamışlar ve fırkaların sayısını 73'e tamamlama gibi bir zorunluk hissetmemişlerdir. Eş'arî hariç, İslâm ve diğer dinlerin mezhepleri hakkında bilgi veren Ehl-i Sünnet bilginleri genelde söz konusu rivayeti kaynak göstererek eserlerini telif etmeye yönelmişlerdir. Ayrıca kendilerinin mensup olduğu mezhebin cennetlik diğer mezhep ve mensuplarını sapkınlıkla suçlayarak cehennemlik olacakları kararını vermişlerdir.²³ Bu meşhur 73 fırka hadisi, İslâm düşünce tarihinde olduğu gibi aradan asırlar geçse bile günümüzde de anlama ve yorumlamada, maalesef, hala bir sorun olarak kalmaktadır. Buradaki sorun aradan zaman geçip geçmemesi değil, bazı zihniyetlerin hala değişmemesidir.

1.4. Temel Kavramlar

1.4.1. Makâle/Makâlât

İslam tarihindeki dinî ve siyasî ayrılıklar, ana bünyeden bölünmüş yeni oluşumlar, yeni görüşler ve bu görüşler etrafında birleşen küçük veya büyük toplulukları tanımlamak için klasik kaynaklarda çeşitli kavramlar kullanılmıştır. Bunlardan sıkça karşılaşılan kavramlardan biri Ashâbü-l-Makâlât'tır. İslam Mezhepleri Tarihine ait bir kavram olan makâlât'ın tekili makâle Arapça bir kelime olup, sözlükte söz, görüş, kanaat, yazı, düşünce ve inanç gibi anlamlara gelir.²⁴ İslam Mezhepleri Tarihinde bir terim olarak makâle, Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalara mensup olan müelliflerin, yaşadıkları dönemde ortaya çıkan problemler hakkında şahsî görüşlerini ya da mensup olduğu fırkanın düşüncelerini açıklayıp kendi mezhebini savunma amacı ile yazdıkları eserlerdir. Bu eserler aynı zamanda şahsî görüşlerinin dışında kalan kimselerin görüş ve düşüncelerini kötülemek, eleştirmek, reddetmek veya tamamen çürütmek maksadıyla da kaleme alınmış küçük eserler de olabilmektedir.²⁵ Özellikle makâlât bu konuda bilinen ilk kavramlardan biri olduğu gibi, İslam Mezhepleri Tarihi alanında yazılan ilk kaynaklar olma hüviyetini de taşımaktadır. Makâlât türü klasik eserlerde yazarlar genellikle Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunda meydana gelen itikadî ve siyasî tartışmalar ve meseleler hakkında yine Hz. Peygamber dönemine referanslarla çeşitli mezheplerin görüşlerini reddetmiş veya kendi görüşlerine meşruiyet aramıştır.

Malum olduğu gibi, İslâm Mezhepleri Tarihi yazıcılığının tarihsel geçmişini ve günümüzdeki konumunu inceleyen yetkin çalışmalar yapılmıştır ve bundan sonra da yapılacaktır.

²³ Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş*, s. 125.

²⁴ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.21.

²⁵ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s.31.

Hicrî birinci asırdan itibaren muhtelif fırkalara mensup şahısların itikadî-siyasî olaylar hakkında düşünce ve görüşlerini açıklamak üzere kısa ve özlü risaleler kaleme aldıkları kaynaklarda bahsedilmektedir.²⁶ Bu küçük ve özlü eserlerde özellikle Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ilk Emevi halifeleri döneminde ortaya çıkan, Müslümanlara yakışmayan ve onlar için bazı tatsız ve üzücü hadiseler üzerine itikadî-siyasî problemlerin anlaşılması ve çözümlenmesi yönünde farklı görüş ve düşünceler ileri sürülmüştür.²⁷ İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığının bu gelişim süreci ile ilgili Ethem Ruhi Fırlalı şu tespitlerde bulunur:

Hicretin daha birinci yüz yılından itibaren başlayan bir takım siyasî ve itikadî tartışmalar üzerine konuya ilgi duyan bazı kimseler, bu meseleler hakkındaki kendi görüşlerinden birini veya bir kısmını kısa ifadelerle açıklıyor ve bu açıklamalar, söz konusu meseleyi bir “makâle” çerçevesi içinde ele alıyordu. Genellikle müslümanların büyük çoğunluğunun temsil ettiği “umumî dinî hareket”in dışındaki kimseler tarafından yazılan bu küçük eserlere, bu sebepten, makâle [çoğulu: makâlât]; bu eserleri ortaya koyanlara da ashâbu'l- makâlât deniyordu.²⁸

Makâlât türü eserlerin bir kısmı, maalesef, günümüze kadar gelmemiş ya da henüz yazma koleksiyonlarından tahkik edilerek araştırmacılara sunulmamıştır. İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacılarına göre bunun muhtemel sebepleri arasında söz konusu eserlerin küçük edebatlı ve parça parça olmaları; istilâlar, yangınlar, savaşlar sebebiyle kaybolmaları; maddî-manevi imkânsızlıklar ve Emevîler dönemindeki siyasî baskıların doğurduğu gizlilik endişeleri kıyıda-köşede kalımları öne çıkmaktadır.²⁹

Yukarıda ifade edildiği üzere makâlât makâlenin çoğuludur. Makâlât türü eserler, daha sonra Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan merkezî zümrenin ve otoritenin itikadî-siyasî ve çeşitli hususlardaki dinî bakış açılarını açıklayıp muhalif fırkaların görüşlerini eleştirmek için de kaleme alınmıştır. Bu yüzden ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet'e muhalif fırkalarca yazılan makâlelerde yer alan görüş ve düşünceler, daha sonraki Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından uygun görülmemiş, sakıncalı ve tehlikeli sayılarak eleştiriye tabi tutulmak üzerer o görüş ve düşünceler bir araya toplanarak sınıflandırılmak istenmişlerdir. Böylece Ehl-i Sünnet çevrelerinde itikadî ve siyasî fırkaların tüm görüş ve düşüncelerini bir araya toplayan *Makâlatu'l-İslamiyyîn* gibi kapsamlı eserler meydana gelmiştir.³⁰ Zira ilk dönemde yazılan makâlât türü eserlerin müelliflerinin çoğu Ehl-i Sünnet'in haricinde kalan şahıslar olmuştur. Söz konusu kişilerin telif ettikleri makâlât türü eserlerde güdülen amaç ise itikadî-siyasî konu hakkında kabul ettikleri fikir ve

²⁶ Bkz. Ömer Faruk Teber, “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”, s. 37-38.

²⁷ Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, c. XIX, sayı: 2, [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu -II-], s. 258.

²⁸ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 24.

²⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XIV.

³⁰ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s.31-32.

düşüncelerini yaymak, kendilerinin mensup olduğu fırkanın inanışlarını ve görüşlerini anlatmak ve savunmak olmuştur.³¹

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi kaynaklar tarafından günümüze kadar ulaşmadığı bildirilen makâlât türü eserler ile ilk müelliflerinden bir kısmı şunlardır:

1. el-Yemân b. Rebâb, eseri; Kitabu'l-Makâlât'tır. Hâriciler'in bilinen musannıflarındandır. Sa'lebiyyedendir.
2. Âmir el-Hanefî Necdet b. Uveymir (69/668). Havâricin Necdiyye kolunun reisidir. Hâricilerin makâleleri hakkında münferid bir Makâlesi vardır.
3. Muhammed b. el-Heysam. Kerrâmiye'dendir. Bunun da Makâle türü eseri vardır.
4. Cebriye'den aynı zamanda hadis ve fıkıh bilgini Ebû Ali el-Huseyin b. Ali b. Yezîd el-Kerâbisî (245-248/859-862)'dir. Makâlât'ı vardır.
5. Muhammed b. Şeddâd Zurkan. Kitâbu'l-Makâlât'ı vardır. Mu'tezileden ve en-Nazâm'ın ashabındandır.
6. Ebû İsâ Muhammed b. Hârûn el-Verrâk (247/861). Makâlât'ı vardır. Mu'tezile kelimcilerinden biridir.
7. el-Ka'bi Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (319/931). Kitâbu'l-Makâlâtı vardır. Mu'tezilenin meşhur âlimlerinden birisidir.³²

Makâlât geleneğini, muhalif fırkaların itikadî ve siyasî görüşlerini, Ehl-i Sünnet'in fikirleriyle kıyaslanıp inceleme ve eleştiriye tabi tutulduğu “fırak”, “Milel ve Nihal” geleneği takip etmiştir. Bu gelenek genel olarak Ehl-i Kitap mensuplarıyla birlikte diğer bâtil din ve inançlar hakkında da bilgi vermektedir. Başka bir ifade ile söz konusu eserlerde Mecusilik, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerle birlikte felsefi ekollere de yer verilmektedir. Söz konusu geleneğin sınırlarını belirleyen temel performans ve ölçüt, isim ortaklığı değil, içerik benzerliği olmuştur.³³ Fakat bu türden telif edilen eserler genel itibarıyla tarafsızlık ve orijinallik açısından Makâlât türü eserleri geçemezler.³⁴ Makâlât türü eserlere baktığımızda yazarların çoğu İslâm toplumundaki mensup olduğu mezhebinin durumlarını belirlemek veya görüşlerine karşı gelen ya da uymayan fikir ve düşünceleri reddetmek maksadıyla kaleme aldıklarını öğrenmek zor değildir. Dolayısıyla Makâlât türü eserlerin fikir-hadise irtibatını, içinde bulunan tarihî, siyasî

³¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XV.

³² Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 26-27. Fığlalı'nın günümüze ulaşmayan eserler arasında zikrettiği Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bi'nin (ö. 319/931) *Kitâbu'l-Makâlât*'ı Hüseyin Hansu, Râcih Abdulhamîd Kurdî ve Abdulhamîd Râcih Kurdî tarafından tahkik edilmiş, Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) tarafından 2018 yılında neşredilmiştir.

³³ Gömbeyaz, “Makâlât Geleneğinde İmam Eş'ârî”, s. 5.

³⁴ Mehmet Keskin, “Ehl-i Sünnet ve Mü'tezile Makâlât Geleneği el-Eş'ârî ve el-Belhî Örneği”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, sayı: 27, s. 6.

ve ekonomik durum ve şartları dikkate almadan yazıldığı söylenilebilir. Aynı zamanda sırf mensup olduğu mezhebini doğrulamak için savunduğu görüşlerini ilmî açıdan doğruluğunu ölçüp tartmadan fikir beyan etmişlerdir.³⁵

1.4.2. Mezhep, Fırka ve Fırka-i Nâciye

Mezâhip kelimesinin tekili olan “mezhep” kavramı “zehebe” fiilinden türeyen ve sözlükte gidilecek yol, gidilecek yer, izlenen yol, benimsenen görüş, tutum, davranış ve gidilen yol gibi anlamlara gelen Arapça bir kelimedir. Terim anlamı ise, dinin anlaşılması, algılanması ve hayata uygulanması ile ilgili fikir, yorum, düşünce ve yaklaşım farklılıklarının zamanla kurumsallaşmış yapılarını; yani din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu meydana gelen dinî nitelikli insanî oluşumların itikadî-siyasî ya da fikhî-amelî tezahürlerini ifade eder. Türkçede ise İslam tarihinde itikadî, amelî ve siyasî problemlere; yani inanç, ibadet, muamelat ve siyaset ile alakalı ortaya çıkan problemlere çözümler üretmek amacıyla meydana gelen İslam düşünce ekollerinin tamamı için mezhep kavramı kullanılmaktadır.³⁶

Yaygın olarak kullanılan mezhep sözcüğü hem sosyal oluşumu hem de bu oluşumun düşünce ve pratiklerini birlikte tanımlamaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihi adında yer alan mezhep kavramı, iki yönüyle anlaşılmaktadır. Dinî nitelikli beşerî oluşumların itikadî ve siyasî alanını İslam Mezhepleri Tarihi disiplini ele alırken; ibadet, muamelat ve pratik yönünü ise İslam Hukuku disiplini incelemektedir. Dolayısıyla dinin itikadî yapısı dışında kalan ve yalnızca amelî yani pratik uygulamalarını konu edinen mezhep kavramı ile de Fikhî mezhepleri anlamış oluyoruz. Ancak fikhî-amelî mezhepler dediğimiz zaman sadece İslam Hukukunun ilgi alanına giren mezhepleri ya da konuları kastetmemeliyiz. Çünkü fıkıh da adı üstünde anlayış, bir görüş demektir. Nitekim fikhî-amelî mezheplerin öncü isimlerinin, onların yolundan giden mezhep mensuplarının da görüş, düşünce, algı biçimlerine ve ictihatlarına temel teşkil eden mutlaka bir takım itikadî boyutu olmuştur.³⁷ Budan dolayı İslam Mezhepleri Tarihçilerinin fikhî-amelî mezhepleri araştırırken, onların teşekkül süreçleri ve bu süreçte etkin olan itikadî boyutlarını önemli derecede dikkate almaları gerekir.

Mezhep kavramı yerine kullanılan başka kelimeler de İslam tarihi ve düşüncesini yazan klasik kaynaklarımızda yer almaktadır. Örneğin, makâlenin çoğulu olarak gelen “makâlât” kelimesi düşünce ve inanç alanındaki ayrılıkları tespit etmek için kullanılmış bir kavramdır. Bunun dışında “nihle” kelimesinin çoğulu olan “nihal” de iddia, görüş ve anlayış” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram da mezhep gruplaşmalarını tanımlamak üzere inanç ayrılıklarını yazan

³⁵ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 37.

³⁶ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.17.; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s.30-31.

³⁷ Onat-Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, s.42.

müelliflerce mezhep yerine kullanılmıştır. Mezhep, fırka ve zümreleşmeleri içerisine alan bir başka kavram da “mîlel”dir. Millet kelimesinin çoğulu olan bu kavram, İslam dininden başka dinler içerisinde ortaya çıkan düşünce ekollerini de nitelemek üzere kullanılan bir terimdir. Bu kavramların yanı sıra tarihsel süreç içerisinde meydana gelen çağdaş dinî akım ve zümreleri niteleyen; hizip, hareket, ekol, akım ve oluşum gibi kavramlar da araştırmacılar tarafından kullanılmaktadır.³⁸ Aynı zamanda bir farklı anlayış veya farklı yorumu benimseyen ve dini o paralelde anlayanlar yani; mezhebin sosyal bünyesini teşkil eden insan toplulukları da mezhep kavramıyla ifade edilirler. Örneğin, geçmişten günümüze Müslümanların büyük çoğunluğu Ehl-i Sünnet çatısı altında yer alan mezheplere mensuptur; Şîa ise Ehl-i Sünnet’ten sonra gelen ikinci büyük kesimdir, denildiği zaman dini diğerlerinden farklı boyutta anlayan ve yorumlayan iki oluşum, topluluk ve cemaat kastedilmiş olmaktadır. Bunu dikkate aldığımızda mezhebin sadece teolojik, nazarî ve fikrî anlamda değil, sosyolojik anlamda da bir varlığı olduğu ve onu takip eden müntesiplerin bulunduğu ifade edilmiş olur. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde vucut bulan ve belli bir dönemde etkin olan, fakat günümüze kadar varlığını sürdüremeyen birçok mezhep ya da o mezhebin düşünce ve görüşleri günümüze kadar gelmiş bulunmasına rağmen söz konusu mezhebin mevcut olmadığı ifade edildiğinde, o mezhebin sosyolojik anlamda mensuplarının kalmadığı kastedilmektedir. Dolayısıyla daha önce mensupları mevcut iken, siyasî, sosyal ve kültürel sebepler nedeniyle zaman içinde takipçileri kalmamış fırka ve mezheplerin görüş ve düşünceleri hakkında bilgi bulunmakla birlikte sosyal bünyeden mahrum ancak tarihi özelliği olan ekoller de İslam Mezhepleri Tarihinin ilgi alanındadır.³⁹

Hiz. Muhammed (s.a.v.)’in sağlığında ne herhangi bir mezhepten ne herhangi bir fırkadan ne de herhangi bir cemaat veya tarikattan söz edilebilir. Bütün mezhepler, cemaatler Hiz. Peygamber’in vefatından çok sonraları tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır. İslâm’ın siyasî, itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimi ile ilgili farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkmış beşerî oluşumlardır.⁴⁰ Bu yönüyle bakıldığında hiçbir mezhep, fırka, tarikat, ekol, akım ve oluşumlar İslam dini ile asla özdeşleştirilemez. Mezhep, fırka, tarikat, ekol, akım ve oluşumlar, adı ne olursa olsun, İslâm’ın sadece bir tür anlaşılma biçimi olarak görülmelidir.

Fırka, sözlükte ayrılık, farklılık, değişme, bölünme ve sapma demektir. Terim olarak da fırka, itikadî ve siyasî gayelerle meydana gelen görüş, fikirler ve o farklı görüş ve fikirlere sahip

³⁸ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s.21.

³⁹ Mustafa Öz, “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 2002, c. XV, sayı: 1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], s. 304-305.

⁴⁰ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri” *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*, Ankara 2002, s. 236.

şahıslar etrafındaki zümreleşmelere denir. Geniş anlamda fırka, belli bir şahıs veya o şahsa doğrudan tabi olan zümrelerin siyasî ve itikadî temellere bağlı olarak dinî meseleleri anlama ve yorumlama çabasındaki zümreleri ifade eder. Başka bir ifade ile İslâm dininin iki ana kaynağı olan Kur’ân ve Sünneti anlama gayreti sonucunda ortaya çıkan siyasî ve itikadî düşünce okullarına verilmiş bir kavramdır.⁴¹

Çoğulu *fırak* olan *fırka* terimi, İslâm düşünce tarihi içerisinde mezhep teriminden daha yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş gruplar yanında, kendilerini İslâm’a nispet eden dinî, felsefî, siyasî ve itikadî oluşumlar fırka terimiyle karşılanmıştır. Meşhur yetmiş üç (73) fırka hadisi yahut iftirak hadisi bu kavramın çıkmasına kaynaklık etmesinden dolayı İslâm Mezhepler Tarihi edebiyatında bir ıstılah olarak önem kazanmış ve günümüze kadar da anlamında fazla bir değişiklik olmadan kullanılmıştır.⁴² Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922)’nin *Fıraku’ş-Şî’a* (Şîî Gruplar) isminde ve daha sonra kaleme alınan Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037)’nin *el-Fark beyne’l-Fırak* (Mezhepler Arasındaki Farklar) isimli eserinde, kitap ismi olarak bu kavramı uygun görmüştür. İslâmın ana kaynağı olan Kur’an-i Kerim’de de müslümanlara Allah, “Hep birlikte Allah’ın ipine sarılın, ayrılmayın! (Lâ teferrakû/fırkalaşmayın!)”⁴³ diye seslenmektedir. Bu sebeple *tefrika* sözcüğüyle aynı kökten gelen *fırka* sözcüğü esas itibarı ile olumsuz çağrışımlar yapan bir kavramdır. Arap toplumunda fırka terimi zaten kökü itibarıyla olumsuzluğu simgeleyen bir terimdir ve toplumdan ayrılmayı ifade etmektedir. Bu ifade ile kökü paylaşan *farika* tabirini Araplar sürüden ayrılan koyun için kullanmışlardır. Yani bir Arap, fırka kelimesini duyduğu zaman aklına mutlaka kötü bir anlam gelir. Bu tıpkı bid’ât kelimesini duyduğu zaman akıllarına nasıl bir olumsuz anlam geliyorsa sonuna hasene kelimesini eklediği zaman olumlu olması gibi, burada da fırka kavramının sonuna da nâciye terimi eklendiğinde olumlu anlamı kazanmaktadır.⁴⁴

Bazı yazarlar, sadece İslâm düşüncesinde siyasî ve itikadî gaye ile meydana gelen gruplar ve fikirlerini yetmiş üç fırka tasnifiyle kaleme alan eserlere değil, kendisini İslâm’la ilişkilendiren fırkalar hakkında bilgi veren ve bununla beraber diğer dinler ve felsefî ekollerden bahseden eserlere de fırak terimi kullanılmışlardır.⁴⁵ Aynı zamanda fırak kavramı, belli bir şahıs

⁴¹ Mehmet Ali Büyükkara, “Mezhepler Tarihine Giriş”, *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara, Eskişehir 2018, s. 8.

⁴² Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 30.

⁴³ Âl-i İmrân 3/103.

⁴⁴ Kadir Gömbeyaz, “Mezheplerin Birbirlerine Karşı Kullandığı Dışlayıcı Dilin Arka Planına Dair Bir İnceleme”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 25-27 Mart 2016, Karaman 2017, s. 232.

⁴⁵ Onat-Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, s. 41-42.

veya toplulukların çoğunlukla siyasî bir gaye için çıktıkları yolda, doğrudan İslâmiyet'i yorumlama ve anlayış şekillerini yansıtır. Bu yönüyle fırkalar, İslâm düşünce tarihinin siyasî ve itikadî düşünce okullarıdır.⁴⁶ Dolaysıyla fırka veya fırak kavramları ile dinin iman esaslarını konu edinen mezheplerin alt kolları kastedilmektedir. Bu itibarla fırka kavramı, mezhep kavramından kapsam bakımından daha dardır. Zira mezhep hem siyasî-itikadî hem de fikhî-amelî oluşumları ifade etmek üzere kullanılan ortak bir kavramdır.

Nâciye terimi Kur'ân-ı Kerim'de cenneti ifade ettiğinden dolayı kurtuluşa eren anlamına gelir.⁴⁷ Bundan ötürü fırka-i nâciye kavramı kurtuluşa erecek cemaat, toplum ve grup demektir.⁴⁸ Bu kavram ya da ifade Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayete dayanmaktadır. Bu rivayete göre İslâm ümmeti 73 fırkaya bölünecektir bunların 72'si cehenneme gidecektir, ancak Resulullah ve ashabının gittiği yoldan giden bir grup kurtuluşa erecektir. İşte bu grup "fırka-i nâciye"dir. Hadis kaynaklarında çeşitli varyasyonları bulunan bu rivayetin en meşhuru şöyledir:

Yahudiler 71 fırkaya ayrılmışlardır. Bunların bir tanesi cennete diğer kalanı cehennemdedir. Hristiyanlar da 72 fırkaya ayrılmışlardır. 71'i cehennemde, bir tanesi de cennettedir. Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, elbette benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri cennette, 72'si de cehennemde olacaktır. Cennete gidecek olan fırka hangisidir, sorusuna Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: Benim ve ashabım yolu üzerinde olanlardır.⁴⁹

Bundan dolayı olacaktır ki İslâm tarihinin erken döneminden itibaren "ebedî kurtuluşa eren grup" anlamında "fırka-i nâciye" kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Dolaysıyla Ehl-i Sünnet başta olmak üzere geri kalan bütün siyasî ve itikadî mezhepler, kurtuluşa erecek gurubu kendilerinin temsil ettiğini savunmuştur.

Abdülkahir el-Bağdadî (429/1037) bu hadisi incelerken Hz. peygamber cehenneme gidecek olan fırkaları saydığı zaman, eğer söyledi ise Hz. peygamber kimleri kastetmiştir, şeklindeki muhtemel soruya; bunlarla helal ve haramlar hakkındaki hükümlerde birbirlerine ihtilaf eden fıkıh ulemasını kastetmemiş; burada bahsedilen fırkalar, tevhid, adâlet, kader ve istitâat, va'd ve va'id, Allah'ın sıfatları gibi itikadî konularda ayrılığa düşen guruplardır, diyerek Kaderiyye, Havâric, Ravâfız Neccariyye, Cehmiyye, Mücessime ve Müşebbihe gibi itikadî ve siyasî mezhepleri zikretmiştir. Bağdadî, bunun nedeni olarak da söz konusu itikadî problemlerde ayrılığa düşenler, birbirlerini sapıklık ve küfürle suçlamalarını ifade eder.⁵⁰ Dikkat edilirse bu

⁴⁶ Şahin Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, Gazi Kitapevi, Ankara 2020, s. 4.

⁴⁷ Mü'min 41'de cehennem (nâr) mukabilinde "cennet" anlamında necât kelimesi geçtiği gibi bu kökten türeyen birçok kelime de aynı veya yakın mânalarda yer almaktadır. Âyet şöyle geçmektedir 'Ey kavmim! Nedir bu hal? Ben sizi kurtuluşa çağırıyorum, siz ise beni ateşe çağırıyorsunuz! Bkz. el-Mü'min 40/41.

⁴⁸ Bekir Topaloğlu, "Fırka", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, İstanbul 1996, s. 35.

⁴⁹ Ömer Bozkurt, "Fırka-i Nâciye Anlayışının Bazı İslam Filozoflarındaki Yansımaları", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 25-27 Mart 2016, Karaman, 2017, s. 253.

⁵⁰ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. VII-VIII.

sınıflandırmada kaydedilen gruplar hep Ehl-i Sünnet tarafından bâtil inançlara sahip oldukları söylenen ayrılıkçı gruplardır.

Fırkaların ana bünyeleri esas alınacak olursa onların sayıları on beşi geçmez. Aynı zamanda ana kollardan ayrılan ve bir takım mezhep tarihçilerinin sayıya kattıkları küçük kollar ve münferit mütefekkirler de sayılacak olursa yine de bu sayıyı 72 veya 73'e tamamlamak akıla ve mantığa ters, sıra dışı bir şeydir. Zira bu sayıya ulaşmak ya da o sınırdan kalmak için ister istemez, olağan üstü akıl almaz yöntemlerde bulunmak gerekir.⁵¹ Erken dönem İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığına baktığımızda bu sayıya fırkaları ulaştırmak ya da sınırlamak için maalesef yoğun bir çaba sarf ettiklerini kolaylıkla görebiliyoruz.

1.4.3. Milel/Nihal

Milel kavramı, Arapçada millet sözcüğünün çoğul şeklidir. Sözlükte din, şariat ve yol gibi anlamlara gelmekte ve dinî bakımdan bir mükellefin doğru veya yanlış, benimsediği inançların tamamını kapsamaktadır. İslâm literatüründe “nebisi ve kitabı mevcut olan bir dine bağlanmak” anlamını da ifade edilmektedir. Çoğulu nihâl olan, inanç, akide ve telakkiler gibi anlamlara gelen nihle terimi ise, İslâm düşüncesi içerisinde meydana gelen fırkalara denmektedir. İstilahta “belli bir din içindeki mezhep” anlamında kullanılmıştır. Milel ve Nihal kavramı Mezhepler Tarihi disiplininde İslam Fırkaları ile beraber İslâm dışı dinleri ve inançları da incelemektedir.⁵² Nâşî el-Ekber (ö. 293/906), İslâm düşüncesi içerisinde meydana gelen farklı oluşumları ve toplulukları nihle kavramıyla ifade etmiştir.⁵³ Aynı zamanda İbn Hazm (ö.456/1064) da nihle-nihal terimleriyle İslâm düşüncesi içinde meydana gelen fırkaları; milel terimiyle de İslâm hâricindeki dinleri kastetmiş bulunmaktadır.⁵⁴ İslam Mezhepleri Tarihinin klasik kaynaklarından biri olan el-Milel ve'n-Nihal başlıklı eserin müellifi Şehristânî (ö.548/1153) ise nihle-nihal kavramıyla Dehrîler, Sabîler, Filozoflar ve Berahime gibi peygamberi ve kitabı bulunmayan grupları ifade etmiştir.⁵⁵

Milel ve nihâl başlıklı eserlerde, diğerlerinden farklı olarak yalnızca İslâm fırkalarını değil aynı zamanda diğer dinleri, inançları ve o inanç ve dinlerin mezheplerini incelemesinin nedeni, İslâm coğrafyasının genişlemesi ve diğer dinlere mensup inanç gruplarıyla karşılaşıl-

⁵¹ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 26.

⁵² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XX.; Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 5.

⁵³ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme ve Muhtefâfât Mine'l-Kitâbi'l-Evsa' Fi'l-Ma'kâlât*, thk. Josef van Ess, Beyrut 1971, s. 9.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fa'şl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, s. 10.

⁵⁵ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 23.

ması ve onların inaçlarını değerdendirme ve anlama zarureti olarak bilinmektedir. Bu doğrultuda İslâm âlimleri, yalnızca Müslümanlara ait grupların fikirlerini nakletmekle yetinmemiş diğerdin mensuplarının inanç ve mezheplerini de kayda geçirmişlerdir. Dolayısıyla İslâm hârici din ve mezheplerle ilgili araştırmalar erken dönemlerden itibaren başlamıştır, diyebiliriz. Milel ve Nihal dönemi eserlerinin kaleme alınmasında dikkat çeken en önemli hususlardan biri de daha çok Ehl-i Sünnet’e mensup âlimlerin, kendi mezhebinin dışındaki mezheplerin bâtil olduğunu ve fırka-i naciyenin yalnızca Ehl-i Sünnet oldüğünü ortaya koyma gayretidir.⁵⁶

Milel ve nihâl şeklindeki adlandırma, özellikle IV. (X.) yüzyıldan bu yana sadece bir bölüm adı olarak değil, aynı zamanda kitap adı olarak da kullanılmıştır. Bu isim muhtemelen ilk defa, Hârizmî’nin (ö. 387/997) *Mefâtîhu’l-‘ulûm* adlı eserinin bir bölümünün adı olarak “Fî Esâmi Erbâbi’l-Milel ve’n-Nihâl el-Muhtelif” şeklinde geçmekte ve burada kendilerine müstakil bölümler ayrılan İslâm, Hristiyanlık ve Yahudiliğindışında ateistler, Budistler, Brahmanlar, Sâbiîler ve Mecûsîler ele alınmıştır.⁵⁷ Fakat genel olarak *Milel-Nihal* adlı eserler, klasik mezhepler tarihi yazıcılığının önemli derecede gelişmiş bir aşamasını temsil ederler.

1.4.4. Ehl-i Sünnet / Ehl-i Furkat

Sünnet, sözlükte iyi veya kötü davranış, tarz, yol, gidiş üslup ve adet gibi anlamları taşımaktadır. Ehl-i Sünnet tabiri genel olarak Hz. Muhammed’in sünnetine uyanlar, sahabe ve tâbiûnun yolundan yürüyenler olarak tanımlanır.⁵⁸ Başka bir tanımla Usûl’u-Dîn ile ilgili meselelerde Hz. Peygamber, ashab-ı kiramı ve sonraki neslin yolunu takip edenlere ve bununla beraber Müslüman yöneticiye itaati telkin eden Müslümanların büyük çoğunluğunu içerisine alan topluma verilen bir isimdir.⁵⁹

Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaât kavramında yer alan *ehl*, sözlükte, mensup olduğukavim, bir kimsenin evladı ve yakın akrabaları anlamları taşımasının yanında bir mezhebe tabi olan ve bir şeyi hak eden şahısları da ifade eder. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet demek sünnete tabi, sünnete mensup ve sünnet ehli demek olmaktadır. Sünnet ifadesi de yukarıda da bahsettiğimiz gibi iyi veya kötü davranış, üslup yol, tarz, gidiş ve âdet gibi anlamları bulundururken İslâm’ın ana kaynağı olan Kur’ân’da da geçen *sünnetü’l-evvelîn* tabiri kelimenin sözlükteki anlamında olduğu gibi öncekilerin yolu, geçmişlerin yürüdükleri yol manalarında geçmektedir.⁶⁰ Bu terim Allah’a nispet edildiğinde ise durum biraz değişmektedir. Nitekim Kur’ân’da geçen *sünnetü’l-*

⁵⁶ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 5.

⁵⁷ Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihal”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, Ankara 2020, s. 57-58.

⁵⁸ Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş*, s. 33.

⁵⁹ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 121.

⁶⁰ el-Enfal 8/38; el-Kehf 15/13; el-Kehf 18/55; el-Fâtır 35/43.

Allah tabiri Allah'ın bu dünyaya koyduğu kanunlarını anlatmaktadır. Yani onun değişmez hükmü, emri ve yasakları anlaşılmaktadır.⁶¹

Sözlükte çoğunluk, grup, kitle, topluluk, toparlayıcı ve kuşatıcı gibi manalara gelen cemaât kelimesiyle de Müslümanların çoğunluğunu, birlik ve beraberliğini ifade etmektedir. Bu yüzden kavramın bir parçası olan cemaât ifadesi, tamamen siyasî ve sosyal içerik barındırmaktadır. Cemaât kavramında otorite taşıdığı kabul edilen veya meşru görülen değer sisteminin egemenliği önemli bir unsurdur.⁶² Nitekim bununla ilgili Montgomery Watt, *cemaâ* kelimesinin sosyal ve siyasî açıdan daha kapsamlı bir anlama geldiğini söylemektedir.⁶³ İslâm düşüncesi ve felsefesi üzerine araştırmaları bulunan Seyyid Hüseyin Nasır da kavramın ortaya çıkışını, Resûlullah'ın bu dünyadan gitmesinin ardından meydana gelen siyasî olaylara bağlamaktadır.⁶⁴ Üstelik Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât teriminin ana çerçevesinin Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'in ilk meşru halife olduğunun kabul edilmesi, ondan sonraki üç halifenin sırasının aynı zamanda fazilet sırası olduğu ve fasık da olsalar ümmet tarafından seçilen yöneticilere itaatın gerekliliğinin benimsenmesini öngören anlayış gibi bazı temel kabullerce çizildiği, dolayısıyla bu kavramın daha çok siyasî bir muhtevaya sahip anlaşılmaktadır.⁶⁵ Bundan dolayı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât terimlerini özel bir anlamda değil de, genel bir metodolojik anlamda analiz ve yorumlamak daha uygun olacaktır. Zira bu tabir, mücerred olarak bir anlam ifade etse veya İslâmî geleneği ve Müslümanların birliğini temel sayan kavram olarak görülse de bu kavramın İslâm'ın erken devrinde bir mezhebin veya grubun ismi olarak anlam içermediğini söylemek mümkündür.⁶⁶ Ehl-i Sünnet tabirini kullanan grup, Hz. Peygamber'in oluşturduğu ve ondan sonra da devam eden somut bir topluluk değildir ki çok sonraki dönemlerde siyasî sebeplerden dolayı kavramlaştığını ifade etmekte bir sakınca yoktur.

Hz. Peygamber'in dilinden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât ifadesinin söylendiğine dair herhangi bir bilgi ya da referans mevcut değildir.⁶⁷ Fakat sünnet ve cemaât kelimelerinin ayrı ayrı olarak farklı rivayetlerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Mesela bunun gibi rivayetlerden biri de meşhur 73 fırka rivayetidir. Dolayısıyla İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren sünnet tabiri

⁶¹ el-Ahzâp 33/38-62; el-Gâfir 40/85; el-Feth 48/23.

⁶² Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünnet'te Dinî Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2005, c. IX, sayı: 25, s. 9.

⁶³ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, San Matbaası, Ankara 1981, s. 336.

⁶⁴ Nasr Seyyid Hüseyin, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s. 169.

⁶⁵ Sabri Yılmaz, "Ehl-i Sünnet", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Tamamlama Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Abdullah Bülent Ünal vd., İzmir 2013, s. 87.

⁶⁶ Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 38.

⁶⁷ Halil İbrahim Bulut, "Mezhep Gerçeği ve Bir Mezhep Olarak Ehl-i Sünnet Ve'l-Cemaat", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, c. I, s. 507.

yol, tarz, ülp ve gidiş gibi etimolojik anlamını kazanmış ve korumuştur. Ancak sünnet tabiri-nin negatif anlamdaki kötü yol manası ıstilahta kaldırılmıştır. Bunun nedeni Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy almasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in vahiy alması demek onun sünnetinde kötü ya da yanlış yolda yürümesi veya sünnetinin olumlanmaması ihtimali yoktur, demektir.⁶⁸

İstilahî manadaki sünnet kavramı ise Allah katında son din olan İslâm'ın Kur'ân'dan sonra Müslümanların başvurduğu ikinci temel kaynağı ifade eder. Buna binaen her ilmin metoduna göre konuyla ilgili farklı tarifler ortaya konulmuştur. Genellikle Hz. Peygamber'in söz, tutum, davranış ve uygulamaları için kullanılan sünnet terimi, Hz. Peygamber ve ashabını öne çıkararak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine uygun davranış tarzını, ilk Müslümanların ondan tevarüs ederek takip ettikleri anlayış ve çizgiyi ifade eder. Bu anlamda mesala kelâm ilminde sünnet tabiri bid'ât'ın karşıtı olarak tarif edilir.⁶⁹ Yukarıdaki tanımları göz önünde bulundurarak Ehl-i Sünnet herhangi bir cemaât ve mezhebe verilen isim olmayıp bir metodolojinin adı olmaktadır. Buna teslimiyetçi metod denilmektedir. Söz konusu metodu izleyenler de İslâm'ın ilk devirlerinde yaşayan nesiller yani selef diye ifade edilen ana kitledir. Bu kitleyi bir fırka ya da ekolün ismi olarak anlamak doğru olmaz. Ancak selefi ilk neslin ve onların din anlayışında uygulamış olduğu metodun adı olarak değerlendirmek mümkündür.⁷⁰ Bu noktada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât deyiminin terimleşmesi bir anda olmamış, bilakis belli aşamalardan sonra oluşmuş olduğunu söylemeliyiz. Çünkü İslâm düşüncesi literatürünün tarihsel süreçlerinin takip edilerek okunmasından ortaya çıkan genel kanaat; hadis taraftarlarına delalet eden çeşitli kavramlar ve "Ehlu's-sünne", "ehlu's-sünne ve'l-cema'a", "sahibu's-sünne ve'l-cema'a", gibi kavramların dönemsel kullanımlarını görmemize imkân vermiş ve ihtiva ettikleri farklı anlamlara dikkatimizi çekmiştir.⁷¹

İslâm Mezhepleri Tarihinde ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât kavramı, Kaderiyye, Cebriyye, Hariciye, Mürciye ve Şîa gibi siyasî ve itikadî mezheplere karşı Kur'ân'ın ve Hz. Muhammed'in sünneti çizgisinde yürüyen bir düşüncüyü temsil etme iddiasıyla ortaya çıkan fikrî ve siyasî mezhep anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bu tabir içerisinde itikadî yapı olarak Eş'arîlik ve Maturîdîlik, Ashâbu'r-Rey ve Ashâbu'l-Hadis, fikhî yapı olarak ise Mâlikîlik, Hanbelîlik, Hanefîlik ve Şâfîlik, gibi mezhepleri bulunduran çoğulcu İslâm düşünce ekolleri anlaşılmalıdır.⁷² Dolayısıyla şunu açıkça söyleyebiliriz ki; Ehl-i Sünnet anlayışının meydana getir-

⁶⁸ Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at*, s. 32.

⁶⁹ Yılmaz, "Ehl-i Sünnet", s. 85.

⁷⁰ Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at*, s. 33.

⁷¹ Sıddık Korkmaz, "Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, sayı: 3, s. 379.

⁷² Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri II*, s. 75.

diği ana bünye, tarihsel sıra ile Haricilik, Mürcie, Şîa ve Mutezile gibi itikadî ve siyasî mezheplerin görüşlerini sistemleştirerek, onlardan farklı söylemlerle Müslümanların çoğunluğunu oluşturan grubun düşüncelerinin sistemli bir biçimde ifade edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.⁷³

Cemaât kavramının karşısı olarak kullanılan ve sözlükte farklı görüş sahibi, ayrılıkçı gibi anlamlara gelen Ehl-i Furkat tabiri genel dinî akımdan ayrılan anlamında veya muhalif olanları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.⁷⁴ İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanların genelini veya sünnî yöneticilerin yanında yer alan kimse veya dinî grupları tanımlamak için kullanılan cemaât veya ehl-i cemaât kavramlarına karşılık sünnî iktidarların karşısında duran, onlara itaat etmeyen, kişi veya gruplar için Ehl-i Furkat nitelemesi yapılmaya başlanmıştır. Esasen cemaât kavramı Müslümanları siyasî birliğe yönelik iktidardan yana olan toplumu ifade eden siyasal bir terim olarak meydana gelmiştir. Bundan dolayıdır ki Ümeyyeoğullarının çıkardığı Emevî halifesi Muaviye b. Ebî Süfyân iktidarının ilk senesine Cemaât yılı denilmiştir.⁷⁵ Bu anlamda görüldüğü gibi cemâat kavramı, hiçbir itikatla ilgi kurulmaksızın tamamen siyasî bir nitelikte kullanılmıştır. Nitekim bir mezhebin ya da iktidarın sahip olduğu politik düşünce biçimi ve davranışı benimsemek veya reddetmek kesinlikle mezhepten farklı olup ilahî kaynağa sahip olan dini kabul edip-etmemek gibi bir anlama gelmemelidir.⁷⁶

1.4.5. Ehl-i Bid'at/Ashâbu'l-Bid'a ve Ehlu'l-Ehva/Ashâbu'l-Ehva

Ehl-i Bid'at terimindeki *ehl* sözcüğü Ehl-i Sünnet tabirinde olduğu gibi nispet ifade eder. Bundan dolayı Ehl-i Bid'at demek; bid'at mensupları, bid'at işleyenler, bid'ata tabi olanlar anlamına gelmektedir.⁷⁷ Ehl-i Bid'at/Ashâbu'l-Bid'a terimleri de asr-ı saâdet'ten sonraki süreçte şer'î bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen grup, akım, topluluk ve fırka anlamlarını ifade eden bir kavramdır.⁷⁸ Ehl-i Sünnet dışında kaldığını söyleyebileceğimiz zümreleri teşkil eden çeşitli kesimlere verilen en genel ve en yaygın mahiyetteki terim, ehl-i bid'at ve dalalet veya sadece ehl-i bid'at, bazen de bunun kısaltılmışı olan bid'at kelimeleridir.⁷⁹

⁷³ Hasan Onat, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinden Kur'an'ın Rolü", 1. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler, Müzakereler, 1-3 Nisan, 1994, s. 416.

⁷⁴ Hasan Onat, *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019. s. 57-58.

⁷⁵ Kutlu, *Mezhepleri Tarihine Girişi*, s. 34.

⁷⁶ Hasan Onat, "Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Türkiye'de İslamı Yeniden Düşünmek", Prof. Dr. Erol Gündör'ün Anısına: Sosyal-Kültürel-Siyasal-Ekonomik-Dinsel Açından Türkiye'de Değişim Sempozyumu, 6-9 Aralık, 2010, s. 502.

⁷⁷ Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at*, s.44.

⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at" TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.X, İstanbul 1994, s. 502.

⁷⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Harici, Rafizi, Mülhid ve Ehli Bidat Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, 2011, s. 258.

Literatürde “yeni, özgün, değişik söz, sonradan ortaya çıkan, dinle ilgili olarak yeni görüş ve davranışları benimseyenler” anlamına gelen ehl-i bid’at (ehlü’l-bid’a), terim olarak farklı şekillerde yorumlanmakla birlikte Ahmed b. Hanbel, Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, İbn Hazm, Şehristânî ve Süyûtî gibi âlimlerce yapılan tariflerde söz konusu kavram hakkında genellikle ittifak edilen nokta; “sünnetin terkedilmesi”dir.⁸⁰ Bid’at ehli, bid’at mensupları, bid’at çıkaranlar ve bid’at’a tabi olanları ifade etmek üzere Ehl-i Bid’at tabiri kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra Ehl-i Bid’at için “Ehl-i ehvâ, mubtedia, Ehl-i delâlet ve Ehl-i zeyğ” gibi kavramlar da literatürlerde geçmektedir. Bu terimler farklı şekilde yorumlanmakla beraber aynı zamanda Sünnet’in terkedilip yeni görüş ve uygulamalara yönelme anlamını da taşımaktadır.⁸¹ Arap dilinde yeni bir şey icat etmek, örneği olmaksızın ilk defa inşa etmek gibi anlamlarda kullanılan bid’at kelimesi, dinî literatürde genel anlamda “dinle ilgili olarak yeni görüş ve davranışları benimseyenler”i ifade etmiş ve bunlara ehl-i bid’at denilerek yeni bir anlam kazanmıştır. Buna göre çeşitli fırkaların görüşlerini reddetmek maksadıyla ehli bid’at; “nakil yerine aklı esas alarak nasları te’vil etmek suretiyle Hz. Peygamber’den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler” şeklinde tanımlanmıştır.⁸²

İslam Mezhepleri Tarihinde ise ehl-i bid’a, “asr-ı saâdet’ten sonra yani Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn döneminden sonra ortaya çıkan şer’î delile dayalı olmayan çeşitli inanç, ibadet, fikir, davranış, görüş, düşünce, yargı ve ilkeleri benimseyenleri” ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Ayrıca Ehl-i Sünnet hâricindeki mezheplerin ircâ, itizâl, kader ve imâmet gibi fikirlerine ve ibadetle ilgili farklı uygulamalarına da bu tabir kullanılmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet âlimlerince Cehmiyye, Havâric, Mürcie, Şîa, Kaderiyye ve Mu’tezile gibi fırkalar ehl-i bid’at olarak kabul edilmiştir.⁸³

İnanç ve ibadetlerin haricinde kalan âdet, kültür ve insanların yaşam tarzlarında yer alan bidatlara gelince, bunların İslâm’ın ana kaynağı olan Kur’ân’a ve onun genel esasları dâhilinde kalmak ve itikat rengine bürünmemek şartıyla meşru sayılmasının dinin espirisine uygun olduğu söylenebilir. Çünkü yaşadığımız fizikî dünya ile ilgili ihtiyaç ve icatlar, muhtelif devir ve yaşanan ortama, yaşam şartlarına göre değişebilir. Bu sebeple bunları dondurmak, değişmez kalıplar hâline getirmek, dogma yapmak ve bunları gayr-ı meşru saymak uygun değildir. Bu anlamda bid’at terimi, teolojik bir kavram olarak görmek yerine daha çok siyasî bir terim olarak görülmelidir. Bunun yanı sıra İmam Gazzâlî (ö. 505/1111)’nin söylediği gibi, her bid’at gayr-ı

⁸⁰ Yavuz, “Ehl-i Bid’at”, s. 502.

⁸¹ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s.32.

⁸² Ebu’l-Hasanel-Eş’arî, *el-İbâne an Usûli’-d- Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Daru’l-Ensar, 1977, s. 14; Sinan Öge, “Ehli Sünnet ve Ehli Bidat Adlandırmaları”, *İslâm Düşünce Kılavuzu*, 2019, s. 338.

⁸³ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s.35.

meşru değildir. Yasak sayılan bid'at, sabit olan bir sünnetin zıttı olup ve illetini devam ettiren şer'i bir hükmü kaldıran bid'attır.⁸⁴ Dolayısıyla söz konusu kavramın sözlükteki anlamına takılarak, insanların çabasıyla meydana gelen her yeni icat edilen şeyleri bid'at sayarak dinen yasak koymanın yanlış olduğu görülmektedir. Zira gerçekte bid'at, İslâm'ın tamamlanmış ve kesinleşmiş olan inanç ve ibadet sistemine yeni bir şey ilave etmek ya da o sistemde mevcut olan inanç ve ibadet esaslarından birini ortadan kaldırmaktır.⁸⁵

İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinde etkin olan itikadî düşünce, Selef düşüncesi idi. Bilindiği gibi bu düşünce itikadî konular başta olmak üzere Allah'ın isimleri, zâtı ve sıfatları hususundaki müteşâbihât konusunda fikir beyan etmeyen ve bu ayetleri olduğu gibi kabul eden aynı zamanda onları anlamanın olağan üstü bir durum olacağını ifade eden metodolojiyi temsil etmektedir. Selef'in bu tavrı, daha da ileri bir yaklaşım olarak selefi düşünceye dönüşmüş, muhkem olmayan bütün ayetler hakkında akıl yürütmeyerek hatta bu konuda soru sorulmasını ve fikir beyan edilmesini dahi doğru bulmayan bir zihniyet ve düşünce biçimi olarak varlığını her devirde sürdürmüştür. Buradan hareketle çeşitli sebep ve olayların gerçekleşmesi sonucunda itikadî ve siyasî gaye ile vücut bulan fırkalar, itikadî konularda ve özellikle Selef'in üzerinde yoğunlaşmadığı meselelerde, zaruret ve o günün şartları gereği aklî metod ile te'viller ve yorumlar yapmaya başlayınca, toplumda hâkim olan Selefi zihniyet bu yeni metodolojiye karşı tepki göstermiş ve müntesiplerini Ehl-i bid'at olmakla suçlamışlardır. Bunlar dikkate alınınca Ehl-i bid'at tabirinin dinî olmaktan çok sosyal ve siyasî sebeplerin ortaya koyduğu ve metodolojideki farklılığı vurgulayan bir kavram olduğu sonucuna varılabilmektedir.⁸⁶

Ehl-i ehvâ veya ashâbu'l-ehvâ kavramları mezhepler arası çekişmelerin yoğun olduğu hicrî III ve IV/ (IX ve X) asırlara ait Sünnî eserlerde yoğun olarak isimlendirilmeye başlayan ehl-i bid'at terimiyle eş anlamında kullanılıştır. Ehl-i ehvâ terkindeki ehvâ sözcüğü lügatta, kötü, çirkin ve zararlı istek, arzu, şevk, heves, meyil ve temayül gibi anlamlara gelip ehl kelimesinin birleşmesiyle “nefsin arzularına uyanlar” anlamına gelmektedir. Ehl-i ehvâ kavramı terim olarak “inanç ve davranışlarını, peygamberlerce tebliğ edilen ilâhî buyruklara dayandırmaksızın sadece beşerî görüş ve arzulara göre oluşturanlar olarak tanımlanmaktadır.”⁸⁷

Ehl-i ehvâ ifadesi nefsinin ve heveslerine kapılarak çirkin davranışta bulunan aynı zamanda kendi aklını ve özgür iradesini kullanmaktan kaçınan; başkalarına danışmadan hareket eden kimseler için de söylenmektedir.⁸⁸ İslâm Mezhepler Tarihinde ise söz konusu kavram,

⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, tsz., II, 3.

⁸⁵ Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet-Ehl-i Bid'at*, s. 46-47.

⁸⁶ Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet-Ehl-i Bid'at*, s. 55-56-57.

⁸⁷ Yavuz, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, c. X, s. 505.

⁸⁸ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 33.

inançları Ehl-i Sünnet'in inaçlarından farklı olan ve kibleye yönelip dinin emrettiği beş vakit namazını kıldığından dolayı kendilerini ehl-i kible olarak isimlendiren Cebriye, Kaderiye, Mu'attıla, Revâfız ve Müşebbihe gibi zümreler için kullanılan ortak tabiridir.⁸⁹

Hadis âlimlerinin ehl-i ehvâ kavramını, başta Mu'tezile ve Cehmiyye olmak üzere genellikle Selef anlayışı haricinde kalan İslâm'ın itikadî ve siyasî mezheplerini içerisine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanmış olduklarına şahit olmaktayız. Onların bu tavırlarının, karşı tarafı "heva ehli", "bid'atçı" olarak nitelemekten daha çok, kendilerinin "ehlü'l-hak" olduklarına yönelik bir iddianın kanıtlanmasına yönelik olduğu da söylenebilir.⁹⁰

Bununla birlikte hadis taraftarları ve Sünnî geleneğin içindeki rey taraftarları dışında yer alan Mezhepler Tarihçilerinin, hevâ ehli tabiri ile ehl-i bid'atı kastederek konuyu değerlendirmesi, muhtemelen III. (IX.) yüzyıldan sonra itikadî ve siyasî mezhepler hakkında kaleme alınan eserlerde söz konusu kavramların eş anlamlı olarak kullanılmasından kaynaklanmıştır.⁹¹ Nitekim Ehl-i Sünnet'e mensup yazarlar genellikle kurtuluşa erecek grubun haricinde kalan diğer fırkaların tamamını ehl-i bid'at/ashâbu'l-bid'a ve ehlü'l-ehva/ashâbu'l-ehva kavramları çatısı altında toplayıp sınıflandırmaya çalışmışlardır.

Ehl-i ehvâ'ya ilişkin görüşleri genel olarak iki noktada toplamak mümkündür. Birincisi ehl-i ehvâ, Ehl-i Sünnet haricinde kalan bütün itikadî ve siyasî mezheplerin müşterek adıdır. Diğeri ise bu ifade, inanç meselelerinde ilâhî bir kitaba dayanmayan beşerî görüşleri benimseyenler için kullanılmış olmasıdır. İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân ve sünnet-i nebevîde hevâ ve ehvâ sözcükleri, kötü huy ve fiillerin kaynağı olan, insanı hayır işlemekten engelleyen ve insanlık şerefini yok eden ruhtaki şer eğilimlerini ifade etmek için kullanılmıştır.⁹² Gelenekte ise, İslâm dininin haricinde kalan bütün dinleri veya ilâhî kaynaklı olmayan inançları kapsamına alacak şekilde geniş bir muhteva kazanması dikkate alınarak ehl-i ehvâ'nın Müslüman olmayan herkesi ifade eden siyasî bir tabir olarak kullanıldığını ifade edebiliriz. Bu noktada Şehristânî'nin de ehl-i ehvâ olarak felsefeciler, dehrîler, Sâbiîler, Brahmanlar, yıldızlara ve puta tapanları saydığı görülmektedir.⁹³ Dolayısıyla ehl-i bid'at/ashâbu'l-bid'a ve ehlu'l-ehva/ashâbu'l-ehvâ kavramlarının teolojik bir kavram olarak görülmeğe daha çok siyasî bir terim olarak sayılmaları daha uygun olabilir. Zira söz konusu tabirlerin tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan tepkisel ve metodolojik farklılıklardan meydana gelmiş olduğunu söylemek mümkündür.

⁸⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 35-36.

⁹⁰ Öge, "Ehli Sünnet ve Ehli Bidat Adlandırmaları", s. 345.

⁹¹ Yavuz, "Ehl-i Ehvâ", *DİA*, s. 506-507.

⁹² Kadir Polater, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20, s. 265.

⁹³ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 33.

1.4.6. Ehl-i Hakk ve Ehl-i Batıl

Hakk ile bâtil terimleri gerçek anlamda birbirlerinin zıttı ve muhalifidir. Bu iki kavram her açıdan birbirinin karşıtı ve zıttı olan her şeyi ifade etmektedir. Aynı zamanda ikisinin tamamıyla ya da kısmen bir arada bulunması da mümkün değildir. Böyle bir girişim ateşle barutun bir araya getirilmesi, ilaçla zehirin karıştırılması ya da berrak bir suyun bulandırılması gibi bir netice verir.⁹⁴

Hakk, lügatte kesin, doğru, gerçek ve kesin olan hakikat gibi anlamlara gelir. “Ehl-i Hakk” tabiri de Arapça “ehl” ve “hakk” kelimelerinin terkibinden oluşan bir ifadedir ve sözlük anlamı itibari ile hakikat sahibi kimseler, hak topluluğu, hakikat taraftarları gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁵ İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin bir terimi olarak “Ehl-i Hak” gerçeğe uygun çıkarım, yargı, fikir ve inançları olan toplum, akım, fırka, mezhep ve din mensupları için kullanılan bir kavramdır.⁹⁶

Ehl-i hakk tabirinin ilk kullanılışlarından biri, III. (IX.) yüzyıl sonlarında vefat eden Mu'tezile âlimlerinden Nâşî el-Ekber'e aittir. Nâşî el-Ekber de ehl-i hakk tabiri ile Mu'tezile'yi kastetmiştir. Bu ifadeyi daha sonra gelen mutezile âlimlerinde de görmek mümkündür. Sünnî âlimleri arasında da ehl-i hak ifadesini ilk defa Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) kullanmıştır. *el-İbâne* adlı eserinin ikinci bölümüne “Ehl-i hak ve Sünnet” başlığı altında Mu'tezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Râfîzîler ve Mürcie'nin görüş ve fikirlerini eleştirmiştir. Kendi mezhebi görüşünü ifade ederken dikkate aldığı hususların İslâm'ın ana kaynakları Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in sünneti ile birlikte sahâbe ve tâbiîn rivayetlerinin yanı sıra hadis imamlarından nakledilenlere ittiba etmekten ibaret olduğunu belirtmiştir. Eş'arî'nin ilkesel olarak takınmış olduğu bu tavır ise bizi bu kavramla yine “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” denilen selef âlimlerini kastettiği kanaatine ulaştırmaktadır.⁹⁷

“Boşa gitmek, temelsiz ve devamsız olmak” anlamındaki butlân kökünden türeyen bâtil kelimesi sözlükte yalan, gerçek dışı, bozuk, saçma, gerçekliliği olmayan ve hakikat gibi gösterilen anlamındadır. Bu kavram, Batı dillerinde “superstition” kelimesiyle tabir edilmekte ve Latince'deki “superstitio” kökünden gelmektedir. Kelime, eski halk inançlarının, yeni ve ege-men dinî anlayışın içinde varlıklarını sürdürmesi şeklinde olumsuz anlamda sihir ve kötü din

⁹⁴ Muhammed Fadlullah Barlak, *Kur'ân-ı Kerim'de Hak-Batıl ve Yöneticilere Yönelik Kavramların İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2019, s. 42.

⁹⁵ Namık Musalı, *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 13.

⁹⁶ Onat-Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, s. 46.

⁹⁷ Salih Sabri Yavuz, “Ehl-i Hak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, İstanbul 1994, s. 512.

olarak ifade edilir.⁹⁸ İslâm düşünce tarihinde bu kavram Ehl-i bâtlı olarak iki kelimeden mürekkep bir terkip oluşturmuş ve ehl-i hakk kavramının zıttı olarak kullanılmıştır. İslam Mezhepleri Tarihi disiplinininde ise “realiteye ve gerçeğe uygun olmayan, sahte ve saçma çıkarım, yargı, fikir ve inançları olan toplum, fırka, akım, mezhep ve din mensuplarını” tanımlamak için kullanılmıştır.⁹⁹

Ehl-i Bâtlı tabiri dinî literatürde yanlış, asılsız ve ilâhî kaynaklı olmayan din, inanç ve fırkalar için kullanıldığı gibi farklı mezhepleri benimseyen hak din mensuplarınca çeşitli grupları kötülemek amacıyla da sık sık başvurulan dışlayıcı bir kavram olarak kullanılmıştır.¹⁰⁰ Nitekim Ehl-i Sünnet kelimcileri ve mezhepler tarihçileri de ehl-i hakk kavramı ile ehl-i İslâm’ı ve Ehl-i Sünnet’i kastetmişlerdir. Öte taraftan ehl-i bâtlı’ı ise Ehl-i Sünnet dışı mezhepler’i ve ilâhî kaynağı olmayan insanların icat ettiği dinleri, mensuplarını ifade etmek için kullanmışlardır.¹⁰¹

1.5. Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn

İslâm mezhepleri tarihinde kaydedilen mezhep hareketleri, Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra Müslümanlar arasında baş gösteren sosyo-ekonomik ve dinî sorunlara aranan cevaplar ekseninde İslâm’ın erken döneminde meydana gelen siyasî ve itikadî zümreleşmelerdir.

Müslümanlar arasındaki ihtilafların kurumsallaşması ilk dönemlerden itibaren mezhep önderlerini söz konusu siyasî ve itikadî olaylar ile ilgili bağlı olduğu mezhebin düşüncelerini ya da kendi görüşlerini “makale” ekseninde açıklamaya sevketmiştir. Makâlât geleneği daha sonraları “Kitâbu’l-Makâlât” olarak şekil kazanmıştır.¹⁰²

İslâm mezhepleri ve fırkaları ile ilgili ilk klasik kaynaklardan biri olan Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn, günümüze kadar gelebilmesi ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanına ilk elden kaynaklık yapması açısından en meşhur eserlerin başında gelmektedir. Eş’arî’nin, ileride değineceğimiz gibi, bu eseri sahip olduğu objektiflik, didaktik olması, olay ve olgulara yaklaşım biçimi gibi birçok özellik açısından öne çıkmıştır. Bu sayede de Makâlâtü’l-İslâmiyyîn, İslam Mezhepleri Tarihi kaynak eserleri arasında yalnızca İslâm mezheplerine münhasır

⁹⁸ Ali Köse, “Bâtlı İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, c. IX, sayı:3, s. 45-46.

⁹⁹ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 43.

¹⁰⁰ Fahrettin Olguner, “Bâtlı”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. V, İstanbul 1994, s. 147.

¹⁰¹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 36.

¹⁰² Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, “Önsöz”, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 30.

olarak yazılması yönüyle ve aynı zamanda muhtevasının zenginliği açısından da önemli bir yer edinmesine sebep olmuştur.¹⁰³

Bilindiği gibi ilk makâlât yazarları, daha sonraları Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında züm-releşen ana grubun dışında kalan mezhep âlimleri tarafından kaleme alınmıştır. Bu yazarlar ister istemez aidiyet hissettiği mezhebin görüşlerini savunma psikolojinin etkisi altında yazmış oldukları eserlerinde (makâle) mensup olduğu mezhebinin prensiplerine uygun olarak kendi fikir ve düşüncelerini beyan etmeleri de söz konusu olmuştur. Durum böyle iken Ehl-i Sünnet âlimleri de makâlât yazım geleneğine doğrudan katılma gereği duymuşlardır.

Söz konusu âlimlerin görüşlerini eleştirmek ya da Ehl-i Sünnet geleneğine mensup olmayan, mezhep mensupları ve taraftarları için yazılan bu tür eserlere savunmacı bir yaklaşımla ya da eleştirel bir anlayışla karşılık vermek istemişlerdir. Makâlât sahibi diğer mezhep bilgilerinin siyasî ve itikadî konularda ileri sürdükleri görüşlerini toplayarak sınıflandırmak; konu ve şahıs bazlı olarak tasnif etmek gayesini gütmüşlerdir. İlerleyen süreçlerde klasik anlamda yazılan az ve açıklayıcı türde makâlât türü küçük risaleler sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet mensupları tarafından da başlı başına makâlât formunda eserlere dönüşerek günümüze kadar ulaşmışlardır. Bundan dolayı ana bünye olarak adlandırdığımız kesime tabi müellifler tarafından kaleme alınan eserlerde kullanılan yöntem ve üslupta fazla bir değişiklik olmadığından eserlerin isimlerine de aynı şekilde makâlat, kitâbu'l-makâlât, fırak gibi tanımlamalar eklenmiştir.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'ar kabilesine mensup, sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiği için Eş'arî nisbesiyle tanınmıştır.¹⁰⁴ O, makâlât türü eser sahipleri içerisinde en önde gelen müelliflerden biri olarak leteratürde kendisine yer edinmiştir. Özellikle İslam Mezhepleri Tarihi alanında telif ettiği eserinde Ehl-i Sünnet düşüncesine karşı gelen görüşlerden (makâle) ve ihtilaflarından bahsettiğinden dolayı eser ismine Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Mu-sallîn adını makul görmüştür.¹⁰⁵ Fakat Eş'arî'ye nispet edilen bu eserin hayatının hangi döneminde kaleme alındığı konusunda tartışmalar olduğu gibi,¹⁰⁶ ismi konusunda da bazı ihtilaflar

¹⁰³ Kadir Gömbeyaz, "Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2018, s. 324.

¹⁰⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 94.

¹⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 32.

¹⁰⁶ Makâlâtü'l-İslâmiyyîn hakkındaki en önemli sorunlardan biri, onun ne zaman yazıldığı problemidir. Burada sorgulanan, eserin hangi yıl kaleme aldığından daha çok, Eş'arî'nin hayatının hangi dönemine, yani Mu'tezilî olduğu ilk döneme mi, yoksa Mu'tezile'yi bırakıp, Ehl-i Hadis'in düşüncelerini benimseyerek fikirlerinin savunucusu olduğu ikinci döneme mi ait olduğu hususudur. Bu husus birçok araştırmacı tarafından merak edilmiş ve bu konuda farklı fikirler beyan edilmiştir. Bu konuda bkz. Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, s. 78-92.

bulunmaktadır. Zira bazı kaynaklarda “İslâmiyyîn” ifadesi yerine “Müslimîn” ifadesinin kullanıldığı da görülmektedir. Ancak eserin Eş’arî’ye nispeti konusunda ittifak da vardır.¹⁰⁷ Eserin ne zaman yazıldığı hususuna gelince, Eş’arî kendisi Makâlât’ın birinci bölümünün sonlarında Ashâb-ı Hadîs ve Ehl-i Sünnet’in temel görüşlerini sıraladıktan sonra, “Bunlar, onların emrettikleri, yaptıkları ve gerekli gördükleri hususların özetidir. Onların, anlattığımız bütün görüşlerine katılıyoruz ve benimsiyoruz”¹⁰⁸ demek suretiyle eserin telif zamanını açıklığa kavuşturmuştur. Dolayısıyla büyük ihtimal ile Eş’arî bu eserini Mu’tazile’den vaz geçerek, Ehl-i Hadîs’e geçtiği zaman kaleme almış olmalıdır.

Makâlât yazarları itikadî ve siyasî konularda kendilerinin ya da bağlı oldukları mezhebin tavrını beyan ederlerken aynı zamanda sırf mezhebini veya şahsî fikirlerini doğrulamak için kendilerinden farklı düşünen görüşleri çürütme çabası içerisinde olduklarını daha önce bahsetmiştik. Bu durum zamanla reddiye geleneğinin oluşmasının önemli nedenlerinden biri olarak bilinmektedir. Diğer yandan bu tarihî süreç içerisinde bazı Makâlât yazarlarının, söz konusu çeşitli mevzularda mezheplerin farklı görüşlerini mezhep taassubuna düşmeden bir araya toplamaya gayret ettikleri de bilinen bir durumdur.¹⁰⁹ Bu bağlamda Eş’arî’nin de Makâlâtını İslâm toplumu içerisinde teşekkül eden mezheplerin veya söz konusu mezheplerin önde gelen şahsiyetlerinin itikadî ve siyasî konulardaki görüşlerini bir araya toplama ve belli bir metod içerisinde sistematize etme ihtiyacı duyarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o çeşitli eserlerinde, başta Aristoculuk olmak üzere felsefî fikirleri, Hristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik ve bid’atçı görüşlere yönelik eleştiride bulunmuştur.¹¹⁰ Fakat Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn* adlı eserinde sadece İslâm’a nispet edilen mezheplerin ortaya çıkmasına veya zümreleşmesine etki eden fikir ve olayları ortaya koyarak ana mezhep içindeki fırkaların kırılma noktalarını ve fikir ayrılıklarını eleştiride bulunmadan ele almıştır. Şimdi söz konusu eseri daha iyi anlamak için yazılış gayesini, üslubunu ve kapsadığı mevzuları ortaya koymak yerinde olacaktır.

1.5.1. Makâlâtü’l-İslâmiyyîn’in Yazılış Amacı

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacılarının, ilk dönemden itibaren ortaya çıkan itikadî ve siyasî mezhepler hakkında bilgi edinmek için ilk başvuracağı ana kaynak kuşkusuz makâlât

¹⁰⁷ Hasan Onat, “Makâlâtü’l-İslâmiyyîn”, TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVII, Ankara 2003, s. 406.

¹⁰⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 424.

¹⁰⁹ Kadir Gömbeyaz-Muhammed Mücahid Dündar, “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Muhammet Saffet Sarıkaya, Nobel, Ankara 2020, s. 12.

¹¹⁰ İrfan Abdülhamid, “Ebü’l-Hasan el-Eş’arî”, TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XI, İstanbul 1995, s. 444.

türü eserlerdir. Bilindiği üzere bu eserlerin çoğunun yazılış amacı, yazarın mensup olduğu mezhebinin dışında kalan fırkaların yanlışlığını kanıtlamak, mensubu bulunduğu mezhebinin doğruluğunu ve hak yolunda olduğunu savunmak aynı zamanda diğer fırkaların görüşlerini kötüleyip fikirlerini çürütmek olmuştur. Yani makâlât türü eserlerin büyük bir kısmı reddiye amaçlı kaleme alınmıştır. Bunun yanında müellifin kimliği mensup olduğu mezhebine göre konumlanmaktadır.¹¹¹ Ancak *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* ile müellifi hakkında bu şekilde düşünmek haksızlık olur. Üstelik İbn Teymiyye bu eseri sadece nakil için kaleme alınan eserlerden biri olarak sayar.¹¹² Ethem Ruhi Fığlalı ise, aslında bu kitap erken dönem kaleme alınan Makâlât türü eserler için öne sürülen kriterleri zorlayan ve hattâ bunun dışına çıkan mahiyette bir eser olduğunu ifade etmiştir.¹¹³ Çünkü Makâlât türü eserlerin çok az bir kısmı, herhangi bir mezhebe karşı tavır almaksızın ve aidiyet hissettiği mezhebinin görüşlerini savunma psikolojisine kapılmadan yalnızca ilmî bir gayeye matuf yazılmış eserlerdir. Fakat bu tür eserlerin çoğu ise yukarıda bahsettiğimiz kriterilerden yoksundur. Genellikle Makâlât türü eserler muhalif itikâdî fırkalar hakkında daha çok olumsuz bir bakış açısıyla telif edildiği için araştırmacılara ilmî açıdan sağlıklı bilgi verme niteliği taşımaz. Bu yüzden de onlar referans kaynağı olma hüviyetini taşımayan eserlerdir. Ancak *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* ise isimlendirme yönünden Makâlât türü eserler içerisinde mütalâa edilse de nitelik ve muhteva açısından onların aşan bir eser olması hasebiyle söz konusu eserlerin genel özelliklerinden farklı olarak Kelam ve İslam Mezhepleri konusunda yüksek bir mevki elde etmiştir.¹¹⁴

Eş'arî gelecekte İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalının ana kaynağı olacak eseri yazarken, kaleme alma gayesini ve buna neden dolayı giriştiğini eserin mukaddimesinde açıkça dile getirir. Eş'arî'nin eseri telif etme gerekçelerini şöyle sıralamak mümkündür.

1. Dinler ve mezhepleri tanımak onları birbirinden ayırmak isteyenlerin mezhepleri ve fırkaların görüşlerin dair ayrıntılı bilgi sahibi olmasının zorunluluğu,
2. Kendisinden önceki Makâlât türü eser yazarlarının bir kısmının yazdığı eserlerinde dürüst olmamaları,
3. Yazarların verdikleri bilgilere eksiltmede ya da ilâvede bulunmaları,
4. Muhaliflerini kötülemek amaçlı yalana başvurmaları,
5. İhtilafa sebep olan rivâyet, görüş ve fikirleri analiz etmemeleri.

¹¹¹ Abdullah Ömer Yavuz, *Cöğrafya ve Mezhep*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021, s. 31-32.

¹¹² Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhâlim İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzı Kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1406/1986, c. VI, s. 268.

¹¹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XV.

¹¹⁴ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, s. 54.

Söz konusu hususları saydıktan sonra Eş'arî, bu hususları ve metodu kullanan ilim ehline ve doğru ile yanlış ayırt eden aydın kimselere sübjektif olmayı, ifrat ve tefrite düşmeyi yakıştırmamaktadır. Onun böylece kendisinden önceki makâlât türü eser yazarlarını eleştirmesi ve eserlerindeki gördüğü eksiklikler, onu *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*'i yazmaya sevk etmiştir.¹¹⁵ Ayrıca yazar kitabının başında okuyucusuna tarafsız olacağına ve mezhep görüşlerini naklederken alıntı ya da ilâvede bulunmayacağına dair söz vermiş ve kendisi Ehl-i Sünnet'e mensup olmasına rağmen genel olarak bunun üstesinden gelmiştir. Onların görüşlerini olduğu gibi aktarmaya gayret etmiş; ancak kötüleme, reddetme ve kendi fikrini beyan etmekten de sakınmıştır. Uzman araştırmacılar da söz konusu durumun gerçekten böyle olduğuna pek çok araştırmada tanıklık etmişlerdir.¹¹⁶

Muhakkak ki bu gaye ile kaleme alınan eserlerde bulunan bilgiler, ilmî bakımdan reddiye amaçlı yazılan eserlere göre daha değerli olduğundan önceliği hak etmektedir. Nitekim reddiye amaçlı kaleme alınan eserlerde muhalif mezhep mensuplarının düşüncelerini aktarırken olduğu gibi değil, aksine ilâveler veya eksiltmeler yaptığını söyleyen kaynaklar bulunmaktadır.¹¹⁷ Eş'arî'nin Makâlât'ında ise, itikadî ve siyasî İslâm mezheplerine dair bilgiler verilirken tarafsızlık ilkesi korunarak ilmî objektiflik sağlanmıştır. Zaten söz konusu eseri, diğer Makâlât türü eserlerden tefrik eden ve en büyük ayrıcalığı sağlayan özelliği onun objektif olmasıdır.¹¹⁸ Çünkü objektifliğin ölçüsüne uyduğu konusunda başta oryantalistler olmak üzere bütün mezhep araştırmacıları aynı fikirde olmuşlardır. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin eserinin mukaddimesinde belirttiği objektif metodik bilgilere eserin sonuna dek sadık kalmış olduğunu belirtmenin herhangi bir sakıncası olmadığı gibi, akademik tavrın da bir gereğidir.

Her yazarın yanlışları olduğu gibi elbetteki doğruları da vardır ve bu doğaldır. Bu durumda önemli olanı ve akıllı bir insanın yapacağı tek şey ise, hangi mezhebe mensup olursa olsun doğrularını alıp yararlanabilmek ve yanlışlarına dikkat ederek o yanlışlıkları sürdürmemek olmalıdır. Fakat bahsettiğimiz bu hususu ne yazık ki reddiye amaçlı yazılan eserlerde görmek zordur. Dolayısıyla bu tür eserlerin aktardığı bilgilerde, ilimde en önemli ilkelerden biri olan tarafsızlık ilkesini koruyup korumadığı ister istemez her zaman araştırmacıyı şüpheye götürecektir.

¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 1.

¹¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 36.; Onat, "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", c. XXVII, s. 407; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XIX.

¹¹⁷ Bkz. Sinanoğlu, "Reddiye", *DİA*, c. XXXIV, s. 519.

¹¹⁸ Yusuf Ziya Yörükân, "Şehristânî 16: Mîlîl ve Nihâl'de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1927, c. II, sayı: 5-6, s. 192.

1.5.2. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'de Takip Edilen Yöntem

İlmî eserlerin telifinde takip edilen yöntemin tespit edilebilmesi için genel itibariyle müellifin eseri kaleme alırken ne tür bir gaye ile yola çıktığına bakılması gerekir. Çünkü yazılan eserler umumiyetle amacına uygun yazılmaya çalışılmıştır. Nitekim müellif koyduğu amaç ile kullanacağı üslubu belirler. Sözgelimi müelliflerin çoğu yazdıkları Makâlât türü eserlerde, aidiyet hissettiği mezhebinin üstünlüğünü benimseyip diğer mezheplerin bâtıl olduğunu ve yanlış yoldan yürüdüklerini kanıtlamak ve onların görüşlerini reddederek çürütmek gibi ilmî etik kurallara uygun olmayan bir gaye ile subjektif bir metod tercih etmişlerdir.¹¹⁹ Ayrıca diğer mezhepler hakkında daha baştan olumsuz bir tavır takındıkları için sapkın olarak suçlamışlar ve dahası onları tekfir etmekte dahi hiç tereddüt göstermemişlerdir.¹²⁰

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn'e baktığımızda Eş'arî'nin söz konusu yanlış yöntemleri kullanmaktan uzak durduğunu görmekteyiz. O aksine bu yanlış metodun gerçek bir ilim ehlinin ve aydın insanların yöntemi olmadığını dile getirerek bir nevi tenkitte bulunmuştur.¹²¹ Böylece yazar eserinde reddedici, savunmacı ve subjektif olmadan nesnel bir yöntem ile güvenilir bir referans kaynağı olmuştur. Bundan dolayı Eş'arî'nin bu eseri, bilimsel bir yöntem ile İslâm fırkalarının görüşlerine ve onların ihtilaflarına yönelik ilk çalışmalardan biri sayılmaktadır. Fakat o da çok az yerde objektif kriterlerine uygun davranmayarak yöntemini terk etmiş ve zaman zaman sadece kelimî konularda kendi fikrini dile getirmiştir.¹²² Örneğin, sahabe döneminde meydana gelen ilk ihtilaflardan biri olan imâmet konusunu anlatırken bir Ehl-i Sünnet taraftarlığını sergilemekte sakınca görmediği dikkat çekmektedir.¹²³ Özellikle Ehl-i Sünnet'in temel görüşlerini sıraladıktan sonra, "Bunlar, onların emrettikleri, yaptıkları ve gerekli gördükleri hususların özetidir. Onların, anlattığımız bütün görüşlerine katılıyoruz ve benimsiyoruz"¹²⁴ demesinden dolayı Ehl-i Sünnet tavrını net bir şekilde görmek mümkündür.

Günümüzde de çeşitli ortamlarda hâlâ karşılaşılan yoruma dayalı konularda farklı bir kanaat sahibi olanlara kâfir damgasını vurmak gibi bir acı gerçek geçmişte de yaşanmıştır. Burada İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacılarına düşen görev alanın temel kaynakları olan bu eserleri o günün ekonomik, siyasî ve sosyal şartlarını dikkate alarak değerlendirmektir. Geçmişe eleştirel bir tarzda yaklaşmanın veya değerlendirmenin geçmişimizi kötülemek olmadığını aklımızın bir köşesinde bulundurmamak zorundayız. Eğer bu eserleri doğru değerlendirip sağlıklı ve güvenilir bilgi edinirsek o zaman bu farklılıkları çatışma olarak değil de bir zenginlik olarak

¹¹⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 122.

¹²⁰ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, s. 56.

¹²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 1.

¹²² Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, s. 131.

¹²³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 2-4.

¹²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 424.

görmek mümkündür.¹²⁵ İşte Eş'arî' de kendi eserinde farklılıkları objektif bir metot ile İslâm toplumunun bir zenginliği, çeşitliliği olarak vermeye çalışmıştır.

Diğer Makâlât türü kitaplarda da olduğu gibi, Eş'arî de mezhepleri ortaya çıkaran siyâsî, ekonomik, psikolojik, sosyal ve kültürel faktörlerden yeteri kadar bahsetmemiştir. Aslında böyle bir yazım tarzı o günün müelliflerinde görülmemektedir ve dolayısıyla Eş'arî'nin de gündeminde olmamıştır. O, sadece eserin giriş kısmında İnsanların Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok konuda tartışmaya girdiklerini, bu konularda birbirlerini sapkınlıkla suçladıklarını ve birbirlerinden uzaklaştıklarını ifade eder. Böylece o kimselerin, birliklerinin bozulması, dağılmaları, birbirine zıt gruplar haline düşmelerinin sebebinin İslâm dini değil, siyasî alanda gösterdikleri hırsları olduğunu belirtir.¹²⁶ Fakat şunu da ifade etmemiz gerekir ki Eş'arî eserinde, mezhepleri anlatırken diğer Makâlât yazarları gibi fırkaların olumlu yönlerine bakmaksızın veya âfaki kıymetlerini nazara almama gibi sübjektif bir metodla diğer fırkaları taan etme yanlışına düşmeden mezheplerin görüşlerini olduğu gibi aktarmaya çaba sarf etmiştir.

1.5.3. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'in Muhtevası

Her eserde olduğu gibi sözünü ettiğimiz bu eserin de kendine has bir muhtevası vardır. Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i diğer Makâlât, Fırak ve Mîlel-Nihal türü eserlerden farklı kılan temel özelliklerden biri muhtevasıdır. Bu esere baktığımızda önce ana mezhep ismi, hemen sonra da o mezhep içerisinde bulunan fırkaların isim ve görüşlerini konu edindiğini fark etmek zor değildir. İbn Hazm (ö.456/ 1064)'ın *Fasl*'ında mezheplerin mesail-i ilmiyyeden ve itikatlardan neşet ettiği, ortaya çıktığı dile getirilir. Eş'arî'nin Makâlât'ında ise mezhepler bütünüyle olmasa da çoğunlukla şahıslar esas alınarak yazılmış ve mezhep isimleri de şahıslar ile başlamıştır.¹²⁷ Ancak O da fırkaların ortaya çıkmasına sebep olan faktörlerden yeteri kadar bahsetmemiştir. Söz konusu eserin neleri ve hangi konuları kapsadığını iki bölümde tespit etmek mümkündür.

Birinci bölümde yazar sadece İslâm'ın itikadî ve siyasî mezheplerini ve onların görüş ve ihtilaf konularını ele almıştır. Bu kısımda yazar, Şîa ve bünyesinden ayrılan

¹²⁵ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 123.

¹²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 1.

¹²⁷ Yörükân, "Şehristânî 16: Mîlel ve Nihal'de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır", s. 200.

Gâliye,¹²⁸ Râfıza,¹²⁹ ve Zeydiyye fırkalarını,¹³⁰ Hâricîlik ve alt kolları olan Ezârika,¹³¹ Necdiyye,¹³² Ataviyye,¹³³ ve Acârîde fırkalarını,¹³⁴ Mürcie,¹³⁵ Cehmiyye,¹³⁶ Mu'tezîle,¹³⁷ Küllâbiyye,¹³⁸ Ehl-i hadis, Ehl-i Sünnet,¹³⁹ ve Bekriyye¹⁴⁰ gibi itikadî ve siyasî mezhepleri ile onların çeşitli konulardaki görüşlerinden bahseder. Kısaca belirtmek gerekirse yazar eserin bu bölümünde mezhep ve fırkaları merkeze koymuştur. Dolayısıyla esas konu ve kapsamı İslâm mezhepleri ve onların siyasî-itikadî konulardaki görüşleridir.

Makâlât'ın ikinci kısmındaki içerik ve yöntem birinci kısmından biraz farklıdır. Bu bölümde müellif ayrıntılı meselelerde mezheplerin ve fırkaların görüşlerini ele almak üzere "el-Kelâm fi'd-Dakîk" şeklinde bir konu başlığı koymuştur.¹⁴¹ Dolayısıyla bu kısımda kelâmın ilminin konuları olan, cismin mâhiyeti, cevher, ruh, nefis, hayat, duyular, Allah'ın sıfatları, insan fiilleri ve irade sıfatı, cin, şeytan, melek, sihir, cennet ve cehennem gibi hususları ele aldığı görülür. Ayrıca sahabe dönemindeki hakem olayından da bahseder. Bölümün sonuna doğru ise İslâm fırkalarının ve şahısların esmâ ve sıfat anlayışı ile İslâm'ın ana kaynağı Allah keliması olan Kur'ân hakkındaki görüşleri beyan eder ve böylece eserini tamamlar.¹⁴²

Eş'arî'nin Makâlât'nın ikinci kısmının, İslâm mezheplerinin ve şahıslarının düşüncelerini taasuba düşmeden bir araya toplayan konu ya da mesele merkezli bilimsel bir kitap tarzında olduğunu söylemek mümkündür. Burada şunu da vurgulamak gerekir: Ele aldığı konulara dair Ashâbu'l-Hulûl, Ashâbu'l-İbâha, Ashâbu'l-Heyûla, Dehriyye, Deysâniyye, Felâsife, Markûniyye, Mennâniyye, Mülhidler, Seneviyye, Sofistâiyye, Tabiatçılar, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi, diğer din ve gruplarla Aristoteles gibi filozofların görüşlerine yer vermesi de müellifin objektiflik kriterine bağlı kaldığını ortaya koyan önemli bir göstergedir.¹⁴³ Sonuç olarak eserin muhtevasının oluşturulması ve konuların ele alınışında yazarın, tasvirî-betimleyici bir metodu esas alarak buna uygun bir tarzda sorumluluk bilinciyle hareket ettiği anlaşılmaktadır.

¹²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 5.

¹²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 16.

¹³⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 65.

¹³¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 86.

¹³² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 89.

¹³³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 92.

¹³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 93.

¹³⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 132.

¹³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 141.

¹³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 155.

¹³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 178.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 211.

¹⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 216.

¹⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 301.

¹⁴² Onat, "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *DİA*, c. XXVII, s. 407.

¹⁴³ Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, s. 93.

1.5.4. Eserin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi ve Değeri

Müslümanların geçmişten günümüze İslâm'ın çatısı altında ürettikleri her değer, kültürel ve ilmî birikim, bizim için her açıdan önemlidir. Her bilim dalında yazılar yazılıp, eserler kaleme alındığı gibi İlk dönemlerde Mezhepler Tarihinin konusu olan İslâm'ın itikadî ve siyasî mezheplerine ve fırkalarına dair eserler birçok âlim tarafından telif edilmiştir. Bunların bazıları günümüze kadar gelmiş, bazıları ise çeşitli sebeplerden dolayı ne yazık ki bize ulaşamamıştır. İslam Mezhepleri Tarihinin birinci el kaynakları diyebileceğimiz söz konusu eserlerin çoğu mensup olduğu mezhebin görüşlerini savunma psikolojisi ve karşısındaki mezhep veya şahsın görüşlerini reddetme amacıyla yazılmış; bunun yanı sıra bilgilendirme ve ihtiva ettiği mevzular açısından ise beklenildiği kadar kapsamlı olamamışlardır. Ancak bazı eserler böyle bir durumun dışında mütalaa edilmelidir. Yani mezhepler hakkında nesnel ve diğer eserlere göre daha kapsamlı bilgi veren, sayısı az da olsa eserler bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi açısından oldukça önemli olan ve Ehl-i Sünnet'in iki kelâm ekolünden birinin imamı kabul edilen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseridir. Bu eserin İslâm mezhepleri hakkında belirli bir perspektiften, çeşitli önyargılardan ve kendine özgü çıkarımlardan etkilenmeden vakıaları oldukları gibi anlatması açısından İslam Mezhepleri Tarihi alanında büyük bir yeri vardır. Zira mezhepler bir insanın din anlayışının oluşumu ve onun sınırlarının belirlenmesine, doğru veya yanlış olsun, mutlaka etki etmektedir. Ayrıca söz konusu mezhep ve fırkalar İslam toplumunun tarihsel süreçte geliştirdiği düşünce ekolleridir. Bu bir gerçektir ve yok sayıp bir kenara bırakamayız. Bundan dolayı mezheplere karşı çıkmak ya da taraf tutmaktan önce onları anlamak gerekir.¹⁴⁴

Mezhepleri ve fırkaları doğru anlamak açısından Eş'arî'nin *Makalat'ı* İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacıları için önemli ve refansta bulunulması gereken değerli eserlerden birisidir. Güvenli bir gelecek kurabilmek ve kendi geçmişimiz hakkında bilgileri doğru, güvenilir kaynaklardan aramak, ancak onların projeksiyonlarından faydalanarak onları doğru anlamaya bağlıdır. Bu sebeple güvenilir kaynaklardan inanç ve toplumsal ayrılığa neden olan itikadî ihtilaf-lara ve siyasî anlaşmazlıklara neden olan faktörleri tefrik etmek, siyasî ve itikadî konuları birbirinden ayırt etmek zorundayız. Nitekim günümüzde Müslümanların, İslâm dünyasının geçmişinde olduğu gibi dinî alan (itikad konuları) ile siyasî alan arasında ayırım yapma konusunda sıkıntıları hâlâ gideremediği gibi yeni problemlerin üretmiş olduğu anlayış farklılıklarına da tahammül gösterebilecek bir anlayış vüsatine sahip olamadığı görülmektedir.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Bkz. Onat, *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, s. 51-52.

¹⁴⁵ Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini*, İletişim Yayınları, İstanbul 2021, s. 17.

Bir İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacısının mezheplere dair bilginin gelişmesinde, onlara yönelik ortaya koymaya çalıştığı düşünce geleneklerinin teşekkül etmesinde ve kendi alanında doğru bilgi ile donanmasında öncelikle Eş'arî'nin *Makalat'ı* önemli bir yere sahiptir.

Yazarın eserini kaleme alırken daha önceki makâlât yazarlarının mezhepleri anlatırken yapılmaması gereken hatalara düştüklerini dile getirip ve böyle bir yanlış davranışı sergilemeyeceği sözünü vererek kendisini sınırlandığı, tarihte sıkça görülebilen bir metodik yaklaşım değildir. Bunun da ötesinde Eş'arî'nin eserini telif ederken başta verdiği söze ve koyduğu kurallara sadık kalması ile günümüz çağdaş araştırmacılarının dahi zaman zaman kendi yöntemlerini ihlal etme gibi bir handikap içini düşübdikleri dikkate alınınca, böyle bir kaynak eserin her devirde oldukça değerli ve önemli bir referans kaynağı olabilmesi, hem Eş'arî'ye hem de eserine olan teveccühün yegane sebebi olarak görülmelidir.¹⁴⁶ İmam Eş'arî özellikle hicrî III. asırdaki mezhebî ihtilafları tarafsız bir şekilde ele almış, o dönemde hangi görüşlerin gündemde olduğunu, söz konusu görüşlerin kimler tarafından ileri sürülüp, kimleler tarafından kabul gördüğünü objektif bir metotla nakletmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, İslam Mezhepleri Tarihi sahasında çalışma ve araştırma yapan birisinin mutlaka göz önünde tutması gereken başucu eserlerin başında gelmektedir. Kısacası bu eserin, makâlât sahasında İslam Mezhepleri Tarihi için göz ardı edilemez ya da vazgeçilemez bir değere ve öneme sahip olduğu vurgulanmalıdır.

¹⁴⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 1.

İKİNCİ BÖLÜM

MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMİYYÎN'DE ŞİÎ FIRKALAR VE KAVRAMLAR

2.1. Şîî Fırkalar

Bu başlık altında Eş'arî'nin yapmış olduğu mezhep ve fırka tasniflerinde Şîa çerçevesinde yer verdiği Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye olarak bilinen başlıca üç fırkayı incelemeye çalışacağız. Adı geçen fırkların alt kolları da mevcuttur. Konumuz kavramlara yönelik olduğundan dolayı bu alt kolların sadece ismini verip geçeceğiz. Çünkü bu alt kolların büyük çoğunluğunun ismi liderlerinin ismine göre verilmiştir. Fırkaları ele almadan önce Şîa kavramı hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

2.1.1. Şîa Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

Şîa sözcüğünün kelime anlamı “tâbi olmak, desteklemek, yandaş olmak” manalarına gelen Arapçadaki ş-y-a (شيع) kökünden türetilmiştir. Şîa kelimesi, taraftar, yardımcı, destekleyici anlamına gelmektedir ve bir işi gerçekleştirmek için bir kişi etrafında toplanan bir grup olarak tanımlanmaktadır. Terim olarak şîa kavramı, İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonra devlet başkanlığının nass ve tayin ile Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen belirli kişilere geçmesi gerektiğini iddia eden ve savunan grupları ifade etmektedir.¹⁴⁷

Kur'ân¹⁴⁸ ve Sünnî hadis¹⁴⁹ kaynaklarında şîa kavramının, kelime anlamından başka bir anlamda kullanılmadığı gözlemlenmiştir. Ayrıca, şîa terimi, Arap dilinde “taraftar” anlamında kullanılan bir kelime olduğu bilinmektedir. Ancak bundan herhangi bir oluşum ya da zümre kastedilmemiştir.¹⁵⁰

Şîa kelimesinin ilk dönemlerinde, sözlük anlamına uygun olarak “taraftar” anlamında kullanıldığı tespit edilmektedir. Örneğin, İran'ın fethi sırasında, Sasanilerin komutanlarından Hürmüzân ve ona tabî olan on iki kişi Medine'ye getirildiğinde, Hz. Ömer “Bu adamı ve taraftarlarını İslâm'a teslim eden Allah'a hamdolsun” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Hz. Ali, Cemel savaşından dönerken, ona muhaliflerini hangi sebepten dolayı ve ne yaptıkları için katlettiği sorulunca, Hz. Ali de “Onlar da benim taraftarlarımı öldürdüler” şeklinde yanıt vermiştir. Kelime, “Şî'at'ü Osman” ve “Şî'at'ü Ali” şeklinde kullanıldığında, Hz. Osman'a ve Hz. Ali'ye

¹⁴⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmâmîyye Şiası*, Selçuk Yayınları, Ankara 1984, s.9; Aynı Mlf., *Günümüz İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 283.

¹⁴⁸ Hicr 15/10; Meryem 19/ 69; Kasas 28/15; Sâffât 37/83; Rûm 30/32.

¹⁴⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es- Sünnne*, thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî, *Dâru Gbn Kayyim*, Demmâm 1985, II/433, II/631.

¹⁵⁰ Hasan Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. XXXVI, s. 79.

tabî olanları ifade etmek için kullanılmış olmaktadır. Eğer “eş-şî’atü’l-Aleviyye” ve “eş-şî’atü’l-Abbâsiyye” şeklinde kelimenin başına lam-ı tarif eklenerek kullanıldığında, Hz. Ali ve Abbas oğullarının taraftarları kastedilmiştir. Böylece tarihsel süreç içerisinde şî’atu Osman “Osmaniyye”, şî’atu Ali ise “şîa” olarak terim niteliğinde kullanılmaya yönelmiştir.¹⁵¹

İslam Mezhepleri Tarihi klasik edebiyatında şîa kavramıyla ilgili tanımlar yapıldığı görülmektedir. Kummî ve Nevbahtî’nin ifadesine göre, şîa terimi, Hz. Ali’ye bağlı olan ve daha sonra onun imâmetini kabul eden kişileri ifade etmektedir.¹⁵²

Kummî ve Nevbahtî’nin yukarıda belirttiği tanımlarına göre, şîa kavramı, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in sağlığında Hz. Ali’ye sadık olan gruplar onun liderliğine ve imâmetine inanmışlardır. Zamanla şîa terimi söz konusu topluluğun ismi haline gelmiştir. Şîa düşüncesi de Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamların önderliğini ve ruhaniyetini vurgulamaktadır.¹⁵³

Şeyh Müfid’e göre, şîa terimi, özellikle Hz. Ali’nin halifeliği ve imâmeti konusundaki fikirleri benimseyen taraftarlar için kullanılmaktadır. Bu taraftarlar Hz. Ali’den önce Müslümanların başına geçen devlet başkanlarının hilafetini reddederek, Hz. Ali’nin imâmet makamını hak ettiğini benimsemişlerdir. İmâmetin de kesintisiz olarak Hz. Ali’nin soyundan gelen imamlardan devam etmesini istedikleri bildirilmektedir. Tûsî ise, bu görüşe nass ve vasiyet kavramlarını ekleyerek Hz. Ali’nin Müslümanların imamı olması konusunda Allah’ın iradesi ve Hz. Peygamber’in vasiyetine bağlı olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴ Yani bu tanıma göre, Hz. Ali başta olmak üzere onun soyundan gelen imamlar, İslâm toplumunun liderliğine atanmış kişilerdir ve bu liderlik zinciri Allah’ın iradesiyle kesintisiz olarak devam etmektedir.

Şîa konusunda İmam Eş’arî ve Eş’arî’den yaklaşık iki yüz yıl sonra gelen Şehristânî’nin tanımları da bulunmaktadır. Eş’arî’ye göre şîa kavramı, Hz. Ali’ye olan taraftarlık ve onun sahabe arasında en üstün olarak kabul edilmesi fikrini savunanlar için kullanılmıştır.¹⁵⁵ Şehristânî ise, söz konusu kavramı, Hz. Ali’ye bağlı olan ve onun liderliğinin nass (kesin hüküm) ve vasiyet yoluyla sabit olduğuna inanan kişilerden oluşan grupları ifade etmek için kullanıldığını bildirmiştir. Ayrıca onların inançlarına göre, imâmet makamının sadece Hz. Ali’nin soyundan gelen kişilere ait olduğundan söz etmiştir. Ancak, imâmet görevinin başka birinin zulmü ya da kendilerinin takiyyeleri gibi sebeplerle ve istisnai bir durumda, başka birine ait olabileceğini de kaydetmiştir.¹⁵⁶

¹⁵¹ Mustafa Öz, “Şîa”, TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, İstanbul 2010, s. 111.

¹⁵² Kummî-Nevbahtî, *Kitâbü’l-Makâlât ve’l-Fırak, ve Fıraku’ş-Şî’a, Şîu Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Ankara 2004, Ankara Okulu Yayınları, s. 51.

¹⁵³ Hasan Onat, “Şiiliğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Haraketler”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 153-154.

¹⁵⁴ Öz, “Şîa”, *DİA*, c. XXXIX s. 111.

¹⁵⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 46.

¹⁵⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 141.

Günümüzdeki İslam Mezhepleri Tarihi alan araştırmacılarından Hasan Onat, şîa kavramını şöyle tanımlamıştır:

Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammeden hemen sonra nass ve tayin ile halife olduğuna inan, imâmetin insanlığın sonuna kadar, Hz. Ali'nin soyunda veya Hâşimîlerde devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır.¹⁵⁷

Bütün bu tanımlamaları dikkate aldığımızda şîa kavramı deyince aklımıza ilk gelen şey Hz. Ali'nin taraftarları olmaktadır. Dolayısıyla Şîilik, terminolojik anlamda öncelikli olarak Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin halifelîğe en uygun ve layık kişiler olduğuna dair inancı benimseyen insanların oluşturduğu itikadî ve siyasî oluşumdur. Bu inanca göre, Hz. Ali'nin halifelîğe, kendisinden önceki üç halifeye kıyasla daha büyük bir meşruiyet ve hak sahibi olduğu kabul görülmektedir. Bu düşünceler, onların temel unsurları arasında yer almaktadır.¹⁵⁸ Dikkat edilmesi gereken şey ise söz konusu mezhep, günümüzde Müslümanların din anlayışında %10-15 etkide bulunmaktadır.¹⁵⁹ Sonuç itibarıyla İslâm'ın ilk dönemlerinde kimin tarafı olursa olsun taraf tutanlar için kullanılan şîa kelimesi zamanla sadece Hz. Ali taraftarlarına özgün bir kavram olarak nitelik kazanmıştır.

2.1.2. Gâliyye

Gâliyye terimi, "sınırı aşmak, aşırıya gitmek" anlamına gelen "gulüvv" kökünden türetilmiş bir nisbet ismidir ve "itidal konusunda çizgiyi aşanlar" anlamına gelmektedir. Bu kökten türeyen "gulat" ve "ehlü'l-gulüvv" ile "ashâbu'l-gulüvv" tabirleri de aynı anlamda kullanılmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihinin kaynaklarından olan klasik eserlerde genel olarak gâliyye terimini, erken dönem meydana gelen, itikadî ve siyasî konularda aşırı görüş ve fikirleri iddia eden gruplara atfedilmiştir. Özellikle Hz. Ali ve Şîa'ya aşırı şekilde bağlılık gösteren kitle için de kullanılmaktadır. Ayrıca, söz konusu grupların özellikle ahiret hayatını kabul etmeyip, tenasuh ve rec'at inancını benimsedikleri hususu da Sünnî ve Şîî gelenekten gelen yazarlar tarafından kaydedilmiştir.¹⁶⁰

Söz konusu yazarlardan ilk dönem itikadî ve siyasî fırkalara tarafsız bakma açısından İmam Eş'arî bunların en önemlilerinden biri olarak bilinmektedir. Özellikle de onun *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseri, itikadî ve siyasî fırkalar ve onların görüşleri hakkında bilgileri objektif olarak anlatması açısından dikkate değer bir kaynaktır. Bu eserde Eş'arî'nin, İslâm mezhepleri tarihinde itikadî ve siyasî mezheplerden biri olan Şîa'yı

¹⁵⁷ Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", s. 81.

¹⁵⁸ Ethem Ruhi Fırlı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, 13-15 Şubat, 1993, s. 33-46

¹⁵⁹ Onat, *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, s. 155.

¹⁶⁰ Mustafa Öz, "Gâliyye", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.13, İstanbul 1996, s. 333; Ömer Faruk Teber, "İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine", *Dini Araştırmalar*, 2007, c. X, sayı: 29, s. 115.

değerlendirirken, Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye olarak üç ana temel kategoride sınıflandırdığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, ana mezhep olan Şîa'dan ayrılan Gâliyye fırkasıdır ve Eş'arî bunların sayısını on beş olarak kaydetmiştir.

İmam Eş'arî Gâliyye'yi "Hz. Ali hakkında övgüde aşırıya kaçarak mübalağalı ifadeler kullanan grup, Gâliyye olarak anılmıştır."¹⁶¹ şeklinde tarif etmektedir. Görüldüğü gibi bu tanımda Eş'arî, belirli bir grubun Hz. Ali hakkında aşırıya kaçan ve abartılı ifadeler kullandığını açıklamaya çalışmıştır. Bu ve benzeri grupların böyle bir akıl almaz duruma düşmesi, Hz. Ali'yi yüceltmek veya ona aşırı bir bağlılık göstermek amacıyla yapıldığı düşünülebilir. Söz konusu kitlenin aşırı ifadeleri kullanması nedeniyle kelime anlamına uygun bir şekilde "Gâliyye" olarak adlandırıldığını fark etmek mümkündür.

İbn Hazm'ın ise Galiyye fikirlerini benimseyen şahıs veya grupların, bütün ana mezhepler arasında meydana geldiğini ileri sürdüğü kaydedilmiştir. Bu şahıs veya gruplar İslâm'a nispet edilmelerine rağmen, itikadî ve siyâsî konularda aşırı görüşlere sahip olduklarından dolayı İslâm dışı olarak nitelendirilmiştir. İbn Hazm'a göre bu gruplar arasında Haricîler, Mu'tezîle, Murci'e ve Şîa yer almaktadır. Söz konusu grupların içerisinde Ehl-i Sünneti de bulundurması dikkate değerdir.¹⁶² İbn Hazm'ın görüşüne göre, Allah dışında başka bir varlığın ulûhiyetini iddia edenler ve son peygamber olan Hatem'ül-Enbiya Hz. Muhammed (s.a.v.)'den¹⁶³ sonra da başka bir resûlün gelmesinin gerekliliğine inanlara Gâliyye denilmiştir.¹⁶⁴ Bu oluşumun neden Galiyye olarak adlandırıldığını daha iyi anlamak için onların görüşlerini Eş'arî'nin *Makâlât*'ı ekseninde kavramın işaret ettiği grupların, Gâliyye'den sayılabilmesi için görüş ve düşüncelerinde yer bulması gerekli olan kriterler yönüyle aktarmak yerinde olacaktır.

a) Tenasüh; Eş'arî'nin bildirdiğine göre, Gâliyye'den ikinci fırka tenasühü benimseyerek inanmışlardır. Nitekim onların lideri Abdullah b. Muaviye mantar ve çayırın bitiği gibi ilmin kendi kalbinde bittiğini ileri sürmüştür. Allah'ın ruhunun Hz. Âdem'de olduğunu onun ruhu da kendine geçtiğini iddia ederek tenasühün gerçekleştiğine inanmıştır. Bundan dolayı da taraftarları ona taraftar olmakla kalmamış ona tapmışlardır. Bu anlayışa göre dünya fânî değil aksine kalıcıdır, kıyamet gerçekleşmeyecektir. Bu görüşü benimseyenlerden yine Gâliyyeden Harbiyye, Mu'ammeriyye ve diğerlerinin de aynı şekilde tenasüh inancını benimsedikleri bilinmektedir.¹⁶⁵

¹⁶¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 46.

¹⁶² Teber, "İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine", s. 123.

¹⁶³ Ahzâb 33/40.

¹⁶⁴ Teber, "İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine", s. 125.

¹⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 46-48.

b) Rec'at; Galiyye fırkasına mensup olanlar yeryüzünde ölen bir kimsenin tekrar dünyaya dönmesine inanmışlardır. Eş'arî, "Hz. Ali ölmemiştir ve kıyamet kopmadan önce dünyaya tekrar geri dönecektir. O, zulüm ile boğulan bu cismanî dünyayı adalet ile kurtaracaktır" şeklindeki ifadeleri naklederek savundukları fikirleri ortaya koymuştur. Bunların lideri Abdullah b. Sebe olduğu için Sebeiyye denilmiştir.¹⁶⁶ Bu konuyu rec'at kavramını incelerken daha detaylı anlatacağız.

İbn Hazm ve İmam Eş'arî'nin verdiği bilgilerden hareketle Gâliyye'ye mensup şahıs veya gruplar Yaratıcıyı yaratılmış varlıklara teşbih etme, yaratılmış şeyleri de Allah'a benzetme ve O'nu cisim olarak nitelendirme fikirlerini benimsemişlerdir. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v)'i Hâtemü'l-Enbiya olarak kabul etmemişlerdir. Ahiret konusunda ise tenasüh düşüncesini benimsediklerinden ötürü, ahireti reddetme sonucuna vardıklarını ve rec'at inancını da benimzediklerini söyleyebiliriz.

Eş'arî Makâlât'ında Gâliyye'nin mezhebî bir teşekkül olduğunu ifade etmiş ve onun da alt kollarını şu şekilde tanzim etmiştir. 1.Beyâniyye, 2.Cenâhiyye, 3.Harbiyye, 4.Muğîriyye, 5.Mansûriyye, 6.Hattâbiyye, 7.Muammeriyye, 8.Bezîgiyye, 9.Umeyriyye, 9.Mufaddaliyye, 10.Rûhu'l-Kuds'ün Hz. Muhammed (s.a.v)'de olduğunu iddia edenler, 11.Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia edenler, 12.Şurâiyye ve Nemîriyye, 14.Sebeiyye, 15.Mufavvıza.¹⁶⁷

2.1.3. Râfıza

Bir davayı, fikri veya bir grubu terk eden, ayrılan kişi veya topluluğu ifade eden, aynı zamanda savaşta liderini yalnız bırakıp terk ederek ayrılan askerler anlamına gelen Râfıza tabiri,¹⁶⁸ etimolojik olarak "r-f-z" kökünden türetilmiş olup, lügatte bir şeyi kabul etmemek, birini terk etmek, bir şeyi reddetmek, birini bırakmak, birine itiraz etmek ve birinden ayrılmak gibi anlamları içermektedir. Terminolojik anlamda ise Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı gerçekleştirdiği ayaklanma esnasında, kendisinden ayrılan ilk İmâmîyye gruplarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Çünkü Zeyd, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i Müslümanların başına geçen meşru devlet başkanı olarak kabul ettiği için bu kişilerden ayrı düşmüştür. Sonra İslâm toplumunun devlet başkanlığını yapan ilk üç halifenin iktidarını kabul etmediklerinden dolayı bütün Şiîler'i ve Şiî öğeleri içeren bazı bâtınî grupları ifade etmek için "râfıza" terimi kullanılmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 58.

¹⁶⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 46-60.

¹⁶⁸ Mehmet Atalan, "Ca'fer es-Sâdık'ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2009, c. VII, sayı: 1, s. 22.

¹⁶⁹ Mustafa Öz, "Râfizîler", TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, İstanbul 2007, s. 396.

İmam Eş'arî, Râfıza olarak bilinen oluşumun, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imâmetini kabul etmemelerinden dolayı bu isimle anılmış olduklarını bildirmektedir. Özellikle 122/740 yılında Emevî iktidarına karşı isyan eden Zeyd b. Ali'ye Kûfe halkı tarafından önemli destek sağlanmıştır. Fakat Zeyd b. Ali'nin ilk iki halifeye yani Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı düşüncelerinin iyi olması ona destek sağlayan Kûfeliler'in kendisini terk etmelerine neden olmuştur. Bunun üzerine Zeyd b. Ali onlara "rafaztümûnî" (beni yalnız bırakıp terk ettiniz) diyerek kendini terk eden grubu kınamıştır. Bu olaydan sonra söz konusu topluluk Râfıza kavramıyla isimlendirilmeye başlamıştır.¹⁷⁰

Râfıziler, Hz. Peygamber'in Ali b. Ebî Tâlib'i açıkça hilafete atadığını ve bunu net bir şekilde duyurduğunu savunmuşlardır. Eş'arî bu grubun, sahabenin çoğunluğu Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'ye sadakatlerini göstermeyip terk ederek sapkınlığa düştüğünü düşündüklerini kaydetmiştir. Özellikle imâmetin, sadece nass ve tayin ile teyit edilerek gerçekleşeceğini, o makama talip olanların insanların en faziletlisi olmaları gerektiğini, imamın takiye sürecinde imam olmadığını dile getirmesinin caiz olduğunu da *Makâlâtın*'da bildirmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin hiçbir konuda hata yapmadığını ve içtihadın kapandığını iddia etmişlerdir.¹⁷¹

İmam Eş'arî, Râfıza terimini kullanarak sadece İmâmiyye fırkasını ifade ederken, Bağdâdî'nin Râfıza'dan kastı ise, Zeydiyye, Keysâniyye, İmâmiyye gibi farklı Şîî gruplar olmuştur. Yani Bağdâdî râfıza kavramın şîa tabiri ile özdeşleştirme amacı gütmüştür.¹⁷²

Râfıza kavramının kökeniyle ilgili ve kimler tarafından nasıl kullanıldığı konusunda çeşitli teoriler bulunmakla birlikte, bunlardan biri söz konusu kavramı erken dönem Şîî grupların ortaya çıkışıyla ilişkilendirmektedir. Bu dönem ise Muhammed el-Bâkır'ın hicrî 114'te vefat etmesinin sonrasına denk gelmektedir. Muhammed el-Bâkır'ın vefatı üzerine ona tabi olanların arasında imâmet meselesinde bölünme yaşanmıştır. Bir grup, Hasan b. Ali'nin soyundan gelen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'nin imamlığını ve mehdî olarak dünyaya tekrar geleceğini savunurken, diğerleri ise imâmet makamının Ca'fer es-Sâdık'a geçtiğini iddia ederek ona tabî olmuşlardır. İmâmetin Nefsüzzekiyye'de olduğunu savunanlar arasında yer alan ve bu fikri yaymak isteyen Mugîre b. Saîd el-İclî, imâmetin Ca'fer es-Sâdık'a geçtiğini iddia eden grup tarafından terk edilmiş ve onlara karşı el-İclî, "ayrılanlar, terekedenler" anlamına gelen râfıza kavramını kullanmıştır.¹⁷³

¹⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 120.

¹⁷¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 60.

¹⁷² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 26.

¹⁷³ Öz, "Râfıziler", *DİA*, c. XXXIV, s. 396.

Râfıza teriminin alçaltıcı, küçümseyici bir isim olarak algılanması, İmâmiyye mensuplarının dikkatini çekerek büyük bir etki yaratmıştır. Bunun üzerine “kötülüğü terkedenler, kötülerden uzaklaşanlar” şeklinde bir gurur unvanı olarak olumlu anlama çevirmişlerdir. Nitekim söz konusu kavram hakkında Ca’fer es-Sâdık “Andolsun, Allah’ın size ihsan ettiği bu ad, bizim yolumuzu izlediğiniz ve bize asılsız suçlamalarda bulunmadığınız sürece sizin için yüce bir itibar, onurlu bir ad olarak kalacaktır” şeklinde kullandığı ifade ile kavramın muhtevasını değiştirmiştir. Dolayısıyla Ca’fer es-Sâdık böyle yorumlayarak kendine tabî olan topluluğa güçlü bir motivasyon sağlamıştır.¹⁷⁴ Ayrıca Râfıza kavramı İmâmiyye mensupları arasında birbirlerini desteklemeye, erdemli bir yaşam sürmeye ve kötülüklerden kaçınmaya teşvik eden bir sembol haline gelmiştir. Bu durumun, topluluk içindeki birlik ve dayanışmayı güçlendirdiği ifade edilebilir.

İmam Eş’arî, Hz. Ali’nin imâmeti için bir nassın mevcut olduğuna inandıklarından dolayı Râfizîlerin, İmâmiyye olarak da adlandırıldıklarını kaydetmiştir. Herhalde bu inanca sahip olmaları sebebiyle, onların İmâmiyye olarak tanınmaları kaçınılmaz olmuştur. Söz konusu grubun ittifak ettiği nokta imâmet için nass ve tayinin bulunmasıdır. Bunun dışında rec’at, bedâ, takiyye ve tenâsuh inançlarını da benimsemişlerdir. Sahabe ile ilgili ise, Hz. Ali’ye imâmet konusunda sadakatlerini göstermediklerinden dolayı sapkınlıkla suçlamışlardır.¹⁷⁵

İmam Eş’arî’ye göre Râfıza’nın alt kolları Kamiliyye dışında yirmi dört (24) fırkadır. O, yirmi dört fırkanın dışında kalan, Hz. Ali’ye biat etmedikleri için insanları, imâmet iddiasında bulunmadığı için de Hz. Ali’nin kendisini suçlu bularak tekfir eden Kâmilîyye fırkasını istisna ederek değerlendirmiştir. Kâmilîyye’nin Râfıza dışında bırakılması uygun görünmektedir. Zira bu fırka, Râfıza mezhebinde mevcut olan Hz. Ali’nin önde tutulduğu prensibi reddederek onu tekfir etme eğiliminde olmuştur. Söz konusu yirmi dört fırka da şunlardır; 1. Kat’iyye, 2. Keysâniyye, 3. Kerbiyye, 5. Râvendîyye, 6. Rîzâmiyye ve Müslimiyye, 7. Harbiye, 8. Beyâniyye, 9. Muğîriyye, 10. Hüseyniyye ve Muhammediyye, 11. Nâvûsiyye, 12. İsmâîliyye, 13. Karâmîta, 14. Mubârekiyye, 15. Sumeytiyye, 16. Ammâriyye/Eftahiyye ve Zurâriyye/Nemîriyye, 17. Vâkıfa/Memtûrave Mûsâiyye/Mufaddaliyye, 18. Ahmed b. Musa’nın İmametini İddia Edenler, 20. Muhammed b. el-Hasan’ın İmametini İddia Edenler.¹⁷⁶ Diğer dört fırkanın ismi geçmemektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Öz, “Râfizîler”, *DİA*, c. XXXIV, s. 397.

¹⁷⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 60.

¹⁷⁶ Bkz. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 60-76.

¹⁷⁷ Metin Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s.14.

2.1.4. Zeydiyye

Makâlât türü eserlerde Hz. Hüseyin'in Ali Zeynelâbidîn'den torunu olan Zeyd'e referans ile isimlendirilen Zeydiyye, Şîî geleneğin içerisinde mütalaa edilen, aynı zamanda kendisine ait bir fikhî olan itikâdî mezhebî teşekküldür. Zeyd b. Ali'nin isyanıyla ortaya çıkan bu siyasî ve itikâdî zümreleşme, ileri dönemlerde hareketin siyasî yönünü tahkim eden Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860) döneminde itikadî bir mezhep halinde teşekkülünü tamamlamıştır. O tarihe kadar da kendilerini Zeyd'in takipçileri olarak adlandıran topluluklar başından itibaren iktidarı Ali oğullarına tahsis etmek için önce Emevî ve Abbâsî iktidarlarına karşı çok sayıda isyan hareketine teşebbüs etmişlerdir.¹⁷⁸ Zeydîler hakları olduğuna inandıkları iktidar için başarısız isyanların ardından İslâm hilafetinin nüfuzunun hissedilemediği Taberistan ve Yemen'de hâkimiyet kurmuştur. Siyasî varlığını dinî gerekçelerle itikadî alana taşıyan bütün mezhepler gibi Zeydiyye de dinî argüman olarak Hz. Ali ve Fâtıma soyundan gelen imamın ancak imâmetini açıkça ilan etmesi şartıyla bey'at alabileceğini savunmuştur.¹⁷⁹ Şîî gelenek içerisinde İmâmiyye'den sonra gelen Zeydîlik, imâmet konusundaki görüşüyle diğer Şîî fırkalarından ayrı bir konumda yer almıştır. Öte yandan Zeyd b. Ali'nin kendisini terkedenlere kendi ifadesi ile Râfıza denilmesi üzerine en faziletli (efdal) varken daha az faziletli (mefdûl) olanın imâmetinin câiz olduğu görüşünü gündeme getirmiş,¹⁸⁰ daha sonra bu anlayışı ile Zeydiyye Ehl-i Sünnet geleneğine en yakın Şîî ekol olma vasfını kazanmıştır. Zeydiyye ile Mu'tezile arasında da çok yakın bir ilişkiden söz edilmektedir ki itikadî açıdan Zeydiyye, el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi hariç tutulacak olursa Mu'tezile'nin tevhid, adl, va'd ve vaîd, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esaslarını küçük farklılıklarla benimsemiştir.

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn müellifi Eş'arî, Zeydiyye'yi Cârûdiyye, Cerîriyye (Süleymâniyye), Sâlihiyye/Bütriyye, Nuaymiyye, Ya'kûbiyye ve isimsiz bir fırka ilâvesiyle altı gruba ayırmıştır. Bütün bu alt kolları ise tamamen belli şahsiyetler üzerinden isimlendirme yoluna gitmiş ve mezhep kurucularının isimleri ile tasnif etmiştir. Ayrıca yazar tarafından Şîa ve alt kolları ile ilgili anlatımın sonunda, Hz. Muhammed'in soyundan gelen bireylerin devlete karşı isyan etmiş olanlarının adlarını içeren ve toplamda 25 kişiden oluşan bir liste sunulmaktadır.¹⁸¹ Bununla birlikte, onun neden böyle bir listeden bahsettiği veya böyle bir listeyi sunmaya ihtiyaç duyduğu konusu tam olarak anlaşılamamaktadır. Zeydî fırkalar başlangıçta imâmet anlayışı ekseninde oluşarak gelişip görüşleri sistemleştikten sonra fırkalara ayrılmış bir

¹⁷⁸ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, İstanbul 2013, s. 331.

¹⁷⁹ Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, s.154.

¹⁸⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 331.

¹⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 134.

mezhep değildir. Bu yönüyle Zeydiyye neredeyse fırkalarıyla ortaya çıkmış, daha sonra bir takım kelâmî fikirlerle gelişmiş bir ekoldür.¹⁸²

2.2. Şîî Kavramlar

2.2.1. Ehl-i Beyt

Ehl-i Beyt tabiri, genellikle İslâm geleneği içinde ev halkı anlamında kullanılmaktadır. Bu terim, sahip, vasıflı ve taraftar anlamlarını taşıyan ehl kelimesi ile aile, ev, sığınak ve mesken anlamlarını taşıyan beyt kelimelerinden oluşan bir terkip kelimedir.¹⁸³ İslâm gelmeden önce Arap toplumunda, Ehl-i Beyt terimi, herhangi bir kabilenin hâkim ailesini belirtmek için kullanılan bir tabir olmuştur. Ancak dinî, sosyal ve siyasî değişimin sonucunda yani İslâm döneminde itibaren bu terim, sadece Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ailesini ve onun soyunu ifade eden ve onlara özel bir vurgu yapan bir kavram haline gelmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ailesini ifade eden Ehl-i Beyt kavramı ile eş anlamda kullanılan ıtre (العتره) kelimesini de Şîa literatüründe rastlamak mümkündür.¹⁸⁴

Ehl-i Beyt kavramı, Şîilikteki imâmet anlayışı için hayati önem taşıyan ve bu bağlamda imamların kimliklerini belirlemek amacıyla kullanılan temel kavramlardan biri olmuştur. Bu nedenle imâmet kavramını incelemekten önce Şîa'nın Ehl-i Beyt tabirinin nasıl algıladıkları hakkında bilgi vermeyi daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

Tarih sahnesine çıktığı dönemden itibaren siyasî anlayış ve iddialarını Ehl-i Beyt düşüncesi üzerine bina eden Şîa, iman nazariyesini de Ehl-i Beyt imamlarına itaat kültürüne dayandırmıştır. Bu sayede Şîî gelenek, Ehl-i Beyt'i temsil eden on iki imama itaatı bir inanç esası haline getirmiş ve topluma egemen olabilmenin meşruiyetinin kaynağı olarak görmüştür.¹⁸⁵ Buna göre Şîîler tarafından algılanan Ehl-i Beyt kavramı bir şahsiyet, bir kimlik belirleme kriteri vasfını elde ederek kutsal ile doğrudan temas kurmanın yolunu tespit etmiştir. İslâm toplumunun ilk dönemki sosyal, kültürel ve siyasal şartları dikkate alındığında bu kimlik tespit etme çabalarının tamamen siyasî olduğunu anlamak mümkündür. Nübüvvetten hemen sonra geldiğini iddia ettikleri velayete kuvvetle vurgu yapan Ehl-i Beyt İmamlarının, Allah ve Resulü adına idareyi ellerinde bulundurma amaçlarına güçlü bir gerekçe olarak ileri sürülmüştür. Şîî iman nazariyesine dayalı gelişen siyaset anlayışının belkemiğini de Allah ve Rasulünden nass ve tayin ile alınmış bu yetki, meşruiyyet olarak günümüze kadar kullanılmıştır.

¹⁸² İsa Doğan, “Zeydiyye Mezhebi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 3, s. 90.

¹⁸³ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözcüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 74.

¹⁸⁴ Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, İstanbul 1994, s. 498.

¹⁸⁵ Sönmez Kutlu, “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İnde Semerelendirilmesi”, *İslâmiyât Din İstisarı Özel Sayısı*, C. 3, Sayı 3, 2000, s.100.

Hiz. Muhammed (s.a.v.) zamanında ve ardından gelen dört halife döneminde Ehl-i Beyt kavramı siyasî amaçlara açıkça hizmet eden bir anlam kazanmamıştır. Söz konusu kavramın, daha sonra Siî İmamîyye tarafından Müslümanların meşru üçüncü imamı olarak kabul ettikleri ve inandıkları Hiz. Hüseyin'in hicrî 61 yılında Kerbala'da Emevîler tarafından şehid edilmesinden sonra ayrı bir özellik ve kutsiyet kazandığı fark edilmektedir. Bu konuda Bahaüddin Varol, Hiz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonraki süreçlerde gerçekleşen siyasî olaylar ve hadiseler Ehl-i Beyt kavramının İslâm Tarihinde bir problem olmasına neden olduğunu belirleterek şu tespitte bulunmaktadır:

Kavram, gerçek tanım ve misyonundan uzaklaşmış, farklı amaçla ortaya çıkan kişi veya oluşumların elinde malzeme olmuştur. Bu husus kimi zaman Ehl-i Beyt zürriyetine mensup şahsiyetler tarafından yaptığı eylemlerine meşruluk zemini oluşturmak ve insanların desteğini almak amacıyla kullanırken, kimi zaman da söz konusu kavram Ehl-i Beyt zürriyetine mensup olmayanlar tarafından da bir istismar malzemesine dönüştürülmüştür.¹⁸⁶

Bu tespitten yola çıkılarak başlangıçta bir aileyi ve onun mensuplarını ifade eden Ehl-i Beyt kavramının, Hiz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra siyasî bir nitelik haline gelmiş daha sonraları ise özellikle Şiî İmamîyye geleneğinde dinî boyut kazandığı söylenebilir. Nitekim bu hususta Muhammed Rıza Muzaffer "Ehl-i Beyt'i sevmek farzdır ve İslâm dininin zorunlu kıldığı şartlarından biridir. Bu konu hakkında tartışmada veya şüphede bulunmak imkânsızdır" şeklindeki ifadesiyle dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre Ehl-i Beyt'i sevmek, iman alametidir; onlara isyan etmek ise nifak alametidir.¹⁸⁷ Görüldüğü gibi başlangıçta bir aile mensupluğunu ifade etmek için kullanılan Ehl-i Beyt kavramı tarihsel süreç içerisinde siyasî amaçla kullanarak bilhassa Şiî İmamîyye fırkasında itikadî boyut kazanarak bir inanç konusu haline gelmiştir.

Ehl-i Beyt kavramının anlamı ve kapsamı üzerine birçok tanım, açıklama, yorum ve çeşitli görüşler bulunmaktadır; bazıları, Ehl-i Beyt'i sadece Hiz. Muhammed (s.a.v.)'in eşlerini içeren dar bir çerçeveye sınırlarken, bazıları ise bu kavramı tüm Hâşimîleri kapsayan geniş bir anlamda ele almışlardır. Kavramın kapsamıyla ilgili bu farklılıklar, tarih boyunca çeşitli tartışmalara ve çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur.¹⁸⁸

Şîa ile Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında Ehl-i Beyt'in kapsamına kimlerin girip girmediği ve bu kişilerin hangi niteliklere sahip olduğu hususu tartışma konusundan biri olmuştur. Bununla ilgili ayet ve hadislerden delil getirmişlerdir. Özellikle Ahzab süresinin 33. ayeti tartışmanın yoğun olduğu delillerden biri olmuştur.¹⁸⁹ Ehl-i Sünnet söz konusu kavramın içine aldığı

¹⁸⁶ Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, Şamil Yayınları, İstanbul 2001, s. 394.

¹⁸⁷ Muhammed Rıza-l Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmîyye*, çev. Gölpınarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1978, s. 56.

¹⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, s. 55-80; Kutlu, *Ehl-i Beyt Sembolik Kapitali*, 119.

¹⁸⁹ Bahsi geçen âyetin mealî şu şekildedir; "Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." Bkz. Ahzab 33/33. Şiiler, bu âyette geçen ehl-i beyt kavramın Hiz. Ali, Hiz. Fatıma, Hiz. Hasan ve Hiz. Hüseyin şeklinde yorumlayarak çeşitli rivayet ve delillerden hareketle iddiada bulunmuşlar. Ayrıca İmamîyye Şîası bunların dışında diğer dokuz imam da ekleyerek ehl-i beyt kavramı

kitlenin, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in hanımları başta olmak üzere kızları, torunları ve hatta mümin olan bütün Hâşimî kabilesini kapsayacak şekilde ifade etmiştir. Şîa ise Ehl-i Beyt kavramının kapsamına Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin başta olmak üzere imam kabul edilen ve inanılan diğer dokuz kişiyi de dahil etmektedir. Şîîler’in Ehl-i Sünnet’ten ayrılma noktası ise Hz. Muhammed (s.a.v.)’in eşleri ile Hz. Fâtıma dışındaki çocuklarını, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dışında kalan torunlarını Ehl-i Beyt çatısı altına almamalarıdır. Ayrıca Ehl-i Sünnet inanç konusu olarak görmez iken Şîîler aksine bir itikadî mesele olarak görmüşlerdir.¹⁹⁰ Ancak söz konusu kavram, Alevîlik ve Bektâşîliğin¹⁹¹ yanı sıra Mevlevîyye, Rifâîyye ve Kâdirîyye gibi Sünnî tarikat mezheplerinde çoğunlukla Şîîlik tarafından aktarılan anlamıyla anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Beyt tabiri, söz konusu tarikat çevrelerinde Şîîler’in açıkladığı anlamda algılamışlardır.¹⁹²

Sonuç olarak Şîîler’in özellikle İmamiyye fırkası Ehl-i Beyt kavramının içeriğine Hz. Muhammed (s.a.v.) başta olmak üzere diğer on iki imamı alarak üstelik onların mâsum, yani günahsız olduğunu iddia etmeleri imâmet meselesinin itikadî alana sürüklemiş olabilir. Öte yandan Eş’arî de *Makâlât*’ında Ehl-i Beyt kavramını pek kullanmadığına tanık olmaktayız. Çok az geçen bu kavramın muhtevası ve taşıdığı siyasi anlamlarına yer vermeksizin yalnızca Râfıza ile ilgili vermiş olduğu bilgilendirmeler içerisinde bu kavramı kullanmıştır. Buna göre Eş’arî, Şîîler’in genel hafızasında yer etmiş Ehl-i Beyt anlayışına referansla imametın Hz. Ali’den sonra Ehl-i Beyt’e ait olduğunu iddia ettiklerini dile getirmiştir.¹⁹³

2.2.2. İmâmet

Araştırdığımız kaynaklar, edindiğimiz bilgiler Şîa mezhebinin omurgasını oluşturan, Şîîler’i, Şîî itikadî geleneğine taşıyan düşüncelerden birinin ve başta gelen nazariyesinin imâmet telakkisi olduğunu göstermektedir. Özellikle Şîa’nın literatüründe yer alan bütün kavramların neredeyse tamamının ortaya çıkmasına neden olan imâmetin, bir ana kavram niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Şîa’nın imâmet kavramı olmadan tasavvur etmek mümkün değildir.

dahilinde tutmuşlardır. Bkz. Adnan Demircan, “Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, [Bilimsel Birikim], 2004, c. IV, sayı: 3, s. 96.

¹⁹⁰ Öz, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, c. X, s. 499.

¹⁹¹ Osman Eğri, “Alevî-Bektâşî Geleneğinde Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt Sevgisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, c. I, sayı: 1, s. 233-234.

¹⁹² Öz, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, c. X, s. 501.

¹⁹³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 64; Ayr. Krş. Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 82.

2.2.2.1. İmam Kelimesinin Lügat Anlamı ve Kur'ân'da Geçmesi

İmam kavramını anlamak için önce halife kavramının muhtevasını anlamak gerektiğini düşünüyoruz. Zira imam kelimesinin zaman zaman halife kavramının yerine kullandığı söz konusudur. Lügate “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, makamına oturup onu temsil etmek, birinin yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi manaları bulunduran hilâfet kelimesi, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eden kavramdır. Bu kavram daha çok Ehl-i Sünnet düşüncesinde dinî ve siyasî liderlik anlamında İslâm devlet başkanlarına verilen bir unvan olmuştur.¹⁹⁴ İmâmet kelimesi de sözlükte “önder, örnek kişi ve kendisine uyulan kimse” anlamlarında kullanılmaktadır ve bu bir şahsiyet olduğu gibi bir kitap veya buna benzer başka bir şey de olabilir. İstılahta ise İmâmet kavramı, Hz. Peygamber’in ölümünden sonra dinî, siyasî ve hukukî açıdan Müslümanların idaresini yüksek seviyede üstlenen, yöneten şahsiyeti ve onun makamını ifade etmektedir.¹⁹⁵ Ayrıca fıkıhta cemaate namaz kıldıran kimseye de önderlik niteliğinden dolayı imam ve yaptığı bu işe de imâmet kavramı kullanılmaktadır.¹⁹⁶ Bu anlamda Ehl-i Sünnet geleneğinde imâmet ve hilafet kavramları arasında pek bir fark söz konusu değildir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet, söz konusu kavramları birbirinin yerine eş anlamda kullanmıştır diyebiliriz. Nitekim imâmet kavramı kelâm ve fıkıh âlimler tarafından, siyasî düşüncelerle ilgili görüşlerini ifade etmek için kullanırlarken, tarihçiler ise siyasî düşüncelerle ilgili görüşlerini ifade etmek için hilâfet kavramını uygun görmüşlerdir.¹⁹⁷ Hukukçu ve siyasetçi olan Seyyid Bey (1873-1925), söz konusu kavramlar arasında bir umumiyet ve hususiyet farkı olduğunu kaydeder. O’na göre halife daha hususidir, imam ise daha umumdur. Başka bir ifade ile her halife imamdır, ama her imam halife değildir.¹⁹⁸ Mütezilî âlim Kadî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise imam kavramını şöyle tanımlamaktadır; “ümme-i Muhammed’e yönelik önderlik ve yöneticilik hakkı bulunan şahsiyete verilen bir isimdir.”¹⁹⁹ Yani imâmın yetkisinin üzerinde başka bir şahsiyetin otoritesi söz konusu olmamasıdır.

Ehl-i Sünnet mensupları hilafet ve imâmet kavramlarını eş anlamda kullanırken Şîi geleneğe ise söz konusu terimlerin arasında fark olduğunu belirtir. Şîa’ya göre halife İslâm toplumunun başına nass ve tayinle değil, başka nedenlerle geçen aynı zamanda Şîi olmayan herhangi

¹⁹⁴ Bkz. Casim Avcı, “Hilâfet”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.XVII, İstanbul 1998, s. 546-553.

¹⁹⁵ Mustafa Öz –Avni İlhan, “İmâmet”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, İstanbul 2000, s. 201.

¹⁹⁶ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri*, s. 153.

¹⁹⁷ Fikret Soyal, “Dört Halife Seçimi ve Kelamda İmamet Tartışmalarına Etkisi”, *Araştıran Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, s. 251.

¹⁹⁸ Kemaleddin Nomer, *Şeriat, Hilafet, Cumhuriyet, Laiklik*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s. 160.

¹⁹⁹ Ebu’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usulî’l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mek-tebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 750.

bir şahsiyettir. İmam kavramıyla nass ve tayinle meşruluğu bildirilen, ilâhi karar ile Müslümanların başına geçen Şîî bir lider kastedilir.²⁰⁰ Dolayısıyla başta Mürci'e, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi mezheplerin mensupları, devlet başkanının seçimle işbaşına geçmesini savunurken Şîîler ise, imamların seçimle değil nass ve tayin ile belirleneceğini ve aynı zamanda imâmetin peygamberliğin bir devamı olduğunu ileri sürerek siyasî bir mesele olan imâmet konusunu inanç esası haline getirmişlerdir.²⁰¹

İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'an'da imâmet tabiri yer almamakla birlikte imam kelimesi birçok yerde geçer. Bunun da ıstılahî anlamda değil, lügat manasıyla geçtiğini söylemek mümkündür.²⁰² Kur'an'da çeşitli yerlerde zikredilen imam kelimesinin beş farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi; önder şahsiyet anlamı: Hz. İbrahim kendisine yöneltilen emirleri eksiksiz ve sorunsuz yerine getirince, Allah Teâlâ ona "Ben seni insanlara önder yapıyorum" buyurmuştur. Hz. İbrahim de "Benim soyumdan da yap" demiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ'nın "Zalimlere sözüm yok" diyerek Allah katında önderliğin ve üstünlüğün kan bağında, soyda veya fiziki yapıda değil, dinî hassasiyet ve ahlakî liyakatte bulunduğunu bildirdiğini söylemek gerekir.²⁰³

İkincisi; Hz. Musa'ya verilen kitabın yani Tevrat'ın önder olarak geçmesidir. "Rabbinden gelmiş açık delile dayanan kimse (hiç öteki gibi) olur mu? Bu delili de Rabbinden gelen şahid izliyor. Ayrıca ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Musa'nın kitabı var".²⁰⁴ Görüldüğü üzere buradaki rahmet ve önderden maksat kitaptır yani Tevrat'tır.

Üçüncüsünün tam olarak hangi anlamda geçtiğini kesin olarak söylemek zordur. Nitekim Cenab-ı Hakk İsrâ suresinin 71. ayetinde şöyle buyurmaktadır: "Biz bütün insanları önderleriyle birlikte çağıracağımız o günde kimlerin amel defterleri sağından verilirse işte onlar amel defterlerini okuyacaklar ve onlara hurma çekirdeği kadar bile haksızlık edilmez". Önder diye çevrilen imam kelimesi "insanların amel defteri, her ümmete indirilmiş olan kutsal kitaplar, her toplumun kendi peygamberi, mezhep imamları, her devrin önderi, her topluluğun öncelikle ağırlık verdikleri ve meşhur oldukları iyi veya kötü işleri" gibi çeşitli şekillerde tevil edilmiştir.²⁰⁵ Kanaatimizce buradaki imam kelimesiyle her ümmete indirilmiş olan kutsal kitapların

²⁰⁰ Hasan Onat, "Şîî İmamet Nazariyesi (Kûleyni, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XXXII, s. 90.

²⁰¹ Mehmet Hanifi Yoldaş, "Kur'an-ı Kerim'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, c. X, sayı: 1, s. 243.

²⁰² Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözcüğü*, s. 153.

²⁰³ Bakara 2/124.

²⁰⁴ Hûd 11/17.

²⁰⁵ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, c. III, s. 505.

kastedilmiş olması daha uygundur. Zira Hristiyan ve Yahudiler hariç her ümmet kendi kitaplarından sorgulanacaktır. Nitekim Hristiyan ve Yahudilere kendi kitaplarını neshedecek bir Peygamberin geleceğini açıkça onlara bildirilmiştir.

İmam kelimesinin dördüncü kullanımı Lehv-i Mahfuz manasında geçmektedir. “Muhakkak ki ölüleri diriltecek olan biziz. Onların gelecek için yaptıkları her şeyi ve bıraktıkları her izi de yazıyoruz. Aslında biz her şeyi apaçık bir ana kitapta sayıp dökmüşüzdür”.²⁰⁶ Ana kitap, diye çevrilen imam kelimesi, “delil niteliği taşıyan, kendisine uyulan kitap”, “levh-i mahfûz” ve “amel defterleri” gibi anlamlarla izah edilmiştir. Allah’ın kendi ilmini sözlükte “önder, kendisine uyulan” anlamlarına gelen imam kelimesiyle nitelemesi, İlâhî irade ve kudretin ilişkili olduğu her şeyin ona uygun şekilde cereyan ettiğini belirtmek üzere vâki olmuştur.²⁰⁷

Beşincisinin ise yol, tarik anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. “Biz onlardan intikam aldık/cezalandırdık. Bu iki şehir açıkça bilinen bir yol üzerindedir. Âyet-i kerimede geçen imam (وَاللَّهُمَّ أَلِيَّامٍ مُبِينٍ) kelimesi burada yol manasında kullanılmıştır.”²⁰⁸ Görüldüğü üzere Kur’ân’da imam kelimesi itikadî veya siyasî bir anlamda değil, sözlük anlamda yani yeri geldiğinde önder, yeri geldiğinde ana kitap ve yol manalarında kullanılmıştır. Özellikle Kur’ân’da yer alan halife ve imam kelimeleri Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında varid olmadığı gibi ondan sonraki Müslümanların başına geçecek olan halifeler veyahut Şiîler’in iddia ettikleri şekilde imamların kastedilmediği anlaşılmaktadır.

2.2.2.2. Şiî Düşünce İnanç Esaslarından Biri Olarak İmâmet Kavramı

Hz. Muhammed (s.a.v.)’in vefatının arkasından doğal olarak İslâm toplumu lidersiz kalmıştır. Nitekim Resûlullah hayatta iken Müslümanların hem devlet başkanı hem de dinî konulardaki problemlere cevap veren bir Peygamber idi. Onun ölümü Müslümanları devlet başkanı aramaya mecbur bırakmıştır. İşte böyle bir arayışın içene düşen İslâm toplumunda ilk ayrılık, Müslümanların başına kimin geçeceği sorusuna verilen cevaplardan kaynaklanmış olmaktadır.

²⁰⁶ Yâsin 36/12.

²⁰⁷ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, c. IV, s. 480.

²⁰⁸ Hicr sûresinin 78. âyetinde geçen zulüm kavramı, başta inkârcılık olmak üzere her türlü kötülük ve isyanı bildirmektedir. Nitekim Lokmân sûresinde de (31/13), “Gerçekte şirk çok büyük bir zulümdür” mealinde âyet mevcuttur. İbn Kesîr buradaki zulmü, “Eyke halkının Allah’a şirk koşmaları, yol kesmeleri, ölçü ve tartıyı eksik yapmaları” şeklinde tefsir etmektedir. Bu açıklama da Â’râf ve Hûd sûrelerinde geçen âyetlere dayanmaktadır. Söz konusu sûrelerde geçen bilgilere göre Hz. Şuayb da diğer nebilerin davetlerini tekrarlayarak Medyen halkını önce Allah’a ibadet etmeye çağırmış ve O’ndan başka ilah olmadığını anlatmıştır. Ancak onlar yaptıkları kötülüklerden ve haksızlıklardan vaz geçmemişler, günah ve isyanda ısrar etmişlerdir. Bu zulümlerinden dolayı da hak ettikleri ceza onları bulmuştur. 79. âyetinde de “Bu iki şehir açıkça bilinen bir yol üzerindedir” buyurularak Eykeliler’le Sodomlular’ın aynı coğrafi bölgede yaşadıklarına işaret edilmiştir. Bkz. *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. III, s. 362-363.

Oysaki bu doğal bir süreçtir ki insan olmanın gereğidir.²⁰⁹ Meseleye bu pencereden bakmak Müslümanların arasındaki siyasî ayrılıkları daha doğru anlayabilmek açısından önemlidir.

İmâm Eş'arî Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ölümünden sonra Müslümanların birçok hususta ihtilafa düştüklerini kaydeder. Fakat o da ilk ihtilaf konusunun imâmet meselesi olduğunu ve Hz. Osman dönemine kadar bundan başka bir ihtilaf olmadığını bildirmektedir. Sonra Eş'arî, Benî Saide gölgesinde gerçekleşen tartışmalı olaylardan behsederek Hz. Ebu Bekir'in Sa'd b. Ubâde'ye karşı Resûlullah'ın "İmamet Kureyştedir" sözünü ileri sürdüğünü ve bunun neticesinde Müslümanların başına geçtiğini ifade eder. Eş'arî'ye göre Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde büyük bir ihtilaf yoktur, onlar ümmetin siyasî birliğini koruyabilmişlerdir. Ancak Hz. Osman'ın öldürülmesi ve Hz. Ali'nin Müslümanların başına geçmesi, Cemel ve Sıffin savaşlarının gerçekleşmesine neden olarak İslâm dünyasını büyük sıkıntılara ve ayrılıklara sokmuştur.²¹⁰ Bu bağlamda Şehristânî de Müslümanlar arasındaki en büyük anlaşmazlığın imâmet hususundaki tartışmalar olduğunu kaydeder. Ayrıca dinî hiçbir meselede imâmet meselesinde olduğu kadar tarafların ileri gitmediklerini ifade eder. Hatta o, Müslümanların birbirlerine karşı savaş açmaktan bile çekinmediklerini bildirir.²¹¹ Dikkat edilirse bütün ihtilafların ve siyasî açıdan meydana gelen ayrılıkların kaynağı olarak yine siyasetin konusu olan imâmet meselesi gösterilmektedir. Zaten çeşitli sıkıntıların içine düşen Müslümanların siyaset konusunu itikad konusu haline taşıyarak çıkmaz sokağa girdiğini söylemek mümkündür.

Bilindiği gibi çeşitli tartışmaların sonucunda Benî Saide gölgesiindeki toplantıda Müslümanların ilk halifesi olarak Hz. Ebu Bekir seçilmiştir. Bu seçimde, Eş'arî'nin Makâlât'ı başta olmak üzere klasik kaynaklarda "İmamet Kureyştedir" şeklinde Hz. Peygamber'e atfedilen bir söz yer alsa da bu sözün gerçekte o ortamda şartlar gereği Hz. Ebu Bekir tarafından Sa'd b. Ubâde'ye karşı söylendiği, dolayısıyla söz konusu toplantıda imamet ya da hilafet meslesinin çözümü için bir tane bile ayet veya hadis zikredilmemiştir. Bu toplantıda halifenin belirlenmesinde kabile asabiyeti en büyük rolü oynamıştır.²¹²

Hz. Ebu Bekir'in Müslümanların başına geçmesinin bazı kırınglıklara rağmen İslâm toplumundaki dinî ve siyasî birliğin kontrol altında tuttuğunu söylemek mümkündür. Ancak bu yönetim sistemi Resûlullah'tan sonra sahabe tarafından kurulmasına rağmen, maalesef, İslâm toplumunun çoğu bunu bir dinî makam olarak nitelendirmişler ve Hz. Ebu Bekir'in de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in yerine geçtiğini düşünmüşlerdir. Halife'yi toplumun sosyal ve ekonomik

²⁰⁹ Muhammed Ebu Zehra, *Târîh 'l-Mezâhib 'l-İslâmiyye*, Kahire 1976, c. I, s. 5.

²¹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 41-42.

²¹¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 18.

²¹² Bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşiliği*, s. 73-78.

anlamda iyi hayat yaşamaları için hizmet eden bir şahsiyet olarak görmeyip de onu Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bir vekili olarak görmeleri, günümüze kadar çözülmeyen siyasî problemlerin meydana gelmesine zemin hazırlamış olmaktadır.²¹³

İşte Müslümanların başına geçen şahsiyetin Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bir vekili olduğu düşüncesi, Şîîler'de eğer halife Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vekiliyse o zaman vekilini kendisi vasiyeti üzerine tayin etmesi gerektiği düşüncesini ileri sürmelerine neden olmuştur. Bu düşüncelerden hareketle Şîa nass ve tayin ile Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından belirlendiğini ve bundan dolayı onun yerine hakiki imam olarak Hz. Ali'nin geçmesi gerektiği kanaatine varmışlardır.²¹⁴ Fakat henüz itikad konusu haline gelmemiştir.

Ehl-i Sünnet hilafet, biat ve icma tabirlerini üretirken, Şîa bu kavramlara karşı imâmet, vasî ve mâsumiyet kavramlarını ileri sürmüşlerdir.²¹⁵ Bu kavramlara dair düşünceler hep o dönemin siyasî alanında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların sonucunda Müslümanların başına geçip iktidarı yönetecek olan şahsiyetin özellikleri ile alakalı fikirler çoğalmıştır. Söz konusu ihtilaflar ise Müslümanların siyasî alanda keskin çizgilerle farklılaşmasına en önemli sebeplerden biri olmuştur. Dolayısıyla ilk dönemlerde İslâm dünyası, üzerinde anlaştığı bir şahsiyetin yönetime gelmesinin gerekliliğini savunulurken daha sonraları bu düşünceye karşı imâmetin nass ve tayinle belirlenmiş olduğu düşüncesi söz konusu olmuştur.²¹⁶ Aslında dikkat edersek İslâm toplumunun imâmet konusunda ihtilaf etmeleri, bu konuda bir açık ayetin olmadığı gibi Resûlullah tarafından akraba veya sahebelerinden birinin yerine geçmesini söylememiş olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Hasan Onat, hilafet – imâmet konusunun bu kadar dallanıp budaklanmasının ve bir çözüme kavuşamamasının nedenini İslâmın siyasî meseleler hakkındaki konuların büyük bir kısmını İslâm toplumuna yani insanın iradesine bırakmış olmasıyla irtibatlandırır.²¹⁷ İslâm siyasî idareye sınır koymadığı gibi dinî nitelik taşıyan bir teşkilat da kurmamıştır. Buradan akla, o zaman İslâm siyasete ilgisiz mi bakıyor, sorusu gelebilir. Tabii ki de hayır. Nitekim İslâm siyasetin doğasında mevcut olan dinamikliği ve zaman mekâna göre değişkenliği hesaba katar. Üstelik Kur'ân özgürlük, adalet, eşitlik, liyakat, kardeşlik ve dayanışma gibi siyasî ilkeleri öngörür.²¹⁸

Hemen hemen bütün Şîî fırkaların ittifak ettiği teori, Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden sonra imâmetinin gizli ya da açık olsun nass ve tayin ile belirlendiği ve bu makama sadece Hz. Ali'nin soyundan gelen nesillerin layık olduğu, imâmetin de onun neslinden başka kimseye

²¹³ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 87.

²¹⁴ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 88.

²¹⁵ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 32.

²¹⁶ Öz- İlhan, "İmâmet", *DİA*, c. XXII, s. 203.

²¹⁷ Onat, "Şîi İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)" s. 90.

²¹⁸ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmed Asrar, İstanbul 1984. s. 213.

geçmeyeceği düşüncesidir. Tûsî (ö.672/1274) imâmet düşüncesini açıklarken, beş mesele üzerine inşa edilmiş olduğunu ve bunları şu beş soru ile açıklamanın mümkün olduğunu kaydeder: “İmam var mı?”, “Niçin vardır?”, “İmam nedir?”, “İmam nasıldır?” ve “İmam kimdir?”. Ona göre imam, dinî ve dünyevî meselelerde, dünyadaki umumî riyasete asaleten sahip olan kişidir.²¹⁹ Kummî (ö.290/903) ise İmamet hususunu şöyle izah eder:

Allah’ın, Resûlü Hz. Muhammed (s.a.v.)’den sonra mahlûkatları üzerindeki delili on iki imamdır. O Hz. Peygamber’den ve İmamlardan daha üstün bir mahlûk var etmemiştir. Bundan dolayıdır ki inamları sevmek imanî belirttiği gibi, onlardan nefret etmek küfüre düşmek olur. Nitekim onların emri Allah’ın buyruğu olduğu gibi, Onların yasakları da Yüce Allah’ın nehyi hükmündedir.²²⁰

Bu izahtan, yorumlardan açık bir şekilde başlangıçta siyaset konusu olan imâmet meselesinin zaman içerisinde itikad konusu, yani dinin temel rükünlerinden biri haline getirdiğini anlamak mümkündür. Bu anlamda Şîî İmamiyye fırkasında imâmet telakkisinin ne kadar önemli olduğunu anlamak için Muhammed Rıza Muzaffer’in imamlar hakkındaki görüşlerini olduğu gibi aktarmanın fayda sağlayacağını düşünüyoruz.

İmamet, usul-i dinden olup iman, ona inanmakla tamamlanacağına itikad etmekteyiz. İmamette, insanın, atalarını, çevresindeki kişileri, onları yetiştirdikleri sayılan adamları, bunlar ulu sayılsalar, dereceleri, rütbeleri yüksek olsa bile, taklid etmesi caiz değildir. Tevhid ve Nübüvvet nasıl zati araştırıp bulmak ve yakıne emek gerekse İmamette de gerektir. Nübüvvetin, Allah’tan bir lutuf olduğuna inandığımız gibi, her asırda da, peygamberin vazifeleriyle vazifelenmiş, insanların her iki alemde de salah ve saadetlerini tekeffül etmiş, hidayet ve irşadlarını uhdesine almış bir İmamın bulunması icab ettiğine inanırız. Bu İmam, insanların din ve dünya işlerini tedbir etmek, aralarından zulmü, düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda peygamberin umumi vilayetini haizdir ve bu bakımdan İmamet, nübüvvetin devamıdır. Peygamberleri göndermek, nasıl bir lutuf ise, peygamberden sonra, onun yerine İmamı nasbetmek de lutuftur ve vücub-ı zati ile Allah’a vacibdir; bu bakımdan İmamet, ancak Allah Teala’dan nass ile, yahud o İmandan önceki İmamın, onun İmametini beyaniyle tahakkuk eder; insanların seçmesiyle, istemesiyle olmaz; insanlar dilediklerini İmam olarak tayin, yahud dilediklerini azl hakkına da sahip değillerdir. Aynı zamanda insanlar, İmamsız da kalamazlar; zira Hz. Peygamber, "Kim zamanının İmamını bilmeden, tanımadan ölürse, cahiliyyet ölünü üzere ölmüştür" buyurmuşlardır. Aynı zamanda asırlardan bir asrın, halkın kendisine itaatı farz edilmiş bir İmamsız geçmesi de mümkün değildir. İnsanlar, onu kabul etseler de, etmeseler de, ona yardımda bulunsalar da, bulunmasalar da, ona muti olsalar da, olmasalar da, her asırda, her zaman, Allah tarafından nasbedilmiş bir İmam mevcuttur. İmamın, halk tarafından tanınıp bilinmesi, yahud bilinmemesi, Hz. Peygamberin mağarada, Ebu Talib şîbında gizlenmeleri gibi halktan gizlenmesi aynıdır; nitekim aklen, bu gizleniş zamanın uzun, yahud kısa olması arasında da bir fark yoktur. Allah Rad suresi yedinci ayette "Her topluma bir hidayet veren vardır" ve Fatır 24’de de "Hiç bir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı çıkmasın" buyurmaktadır.²²¹

Görüldüğü gibi bu düşünceye göre Allah ile insan arasında bir makam olması zorunludur ki bu nübüvettir. Peygamberlikten sonra da mutlaka dinî hükümleri koruyacak ve insanlara anlatacak bir makam olması gerekir ki bu da imâmmet makamıdır. Nitekim Allah Peygamberleri seçtiği gibi İmamları da seçer. Bu yüzden Şîa’ya göre imamlara inanmak farzdır ve temel dinî eseslerden biridir. Dolayısıyla Şîiler için imamları tayin etmek siyasî bir lidere ihtiyaçtan öte dinî bir emir olarak kabul ederler.²²²

²¹⁹ Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el- Hasan et-Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, c. XXXV, s. 181.

²²⁰ Onat, “Şîî İmamet Nazariyesi (Kûleyni, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, s. 92.

²²¹ Muzaffer, *Akaaid’ül-İmâmiyye*, s. 50.

²²² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 91.

Şîî İmâmîyye geleneğinde imâmet telakkisinin tarihî gelişim süreci dikkate alındığında altıncı İmam Cafer Sadık (ö. 148/765)’ın vefatına kadar henüz nass ile tayin fikrinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat nass ve tayinin ilk tohumu olarak “bir imama itaatin zorunlu kılınması” ve “bu imamın da sadece Ehl-i Beyt mensubu olması” gerektiği sloganı sayılabilir.²²³ Şayet imamlar Allah tarafından seçilip Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından da tayin edilirse ve ilk halife makamına layik şahsiyet Hz. Ali olsaydı, o zaman Hz. Peygamber döneminde hayatta olan Hz. Ali başta olmak üzere Ammâr b. Yâsir, Selman Fârisi ve Ebû Zerr el-Gıffârî gibi önde gelen sahabeler Hz. Ali’den önce Mülûmanların başına geçen üç halifeye suskun mu kalırlardı? Eğer bu konuda özellikle Hz. Ali suskun kalsaydı, ki kalmamıştır; o kendinden önceki üç halifeye biat etmiştir. Yoksa öyle bir nass ve tayin söz konusu olup da Hz. Ali hakkını talep etmediyse eğer, o halde Allah’ın emrini ve Resûlü’nun vasiyetini reddenden ilki o sayılır.²²⁴ Dolayısıyla imâmet ve hilafet meselesinde İslâm’ın ilk muhatapları olan sahabenin böyle bir tavrı nass ve tayinin söz konusu olmadığını göstermektedir.

2.3. Makâlâtü’l-İslâmiyyîn’de Şîa’nın İmamlara Dair Görüşleri

Eş’ârî, Şîa’nın imâmet telekkisinin nasıl ve neden ortaya çıktığı; hangi dinî ve siyasî faktörlerin imâmet teorisinin meydana gelmesine sebep olduğundan bahsetmemiştir. O, Şîa’nın kendi içerisinde tutarlı bir imâmet nazariyelerinin olmadığını; en azından bu konuda tam bir ittifak bulunmadığını da kaydetmiştir. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*’de bu mezhebin genel olarak imamlara dair ittifak ve ihtilaf edilen görüşleri ayrı ayrı ele alacağız.

2.3.1. İmamların Peygamberlerden Üstün Olup Olmadığı Meselesi

Eş’ârî Şîa’nın imamların üstünlüğü konusunu kendi aralarındaki alt mezheplere referans vermeden genel olarak üç başlık altında toplamıştır. Bunlardan ilki, imamların peygamberlerden değil meleklerden üstün olduğu düşüncesi; ikincisi, imamların peygamberler ve meleklerin her ikisinden de üstün olduğu görüşüdür. İmamların peygamberlerden üstün olup olmadığı konusundaki son görüş ise yukarıdaki her iki görüşe muhalefet etmiş; imamların peygamberlerden de meleklerden de üstün bir varlık değil, aksine peygamberler ve meleklerin imamlardan üstün olduğunu iddia eden düşüncedir.²²⁵

İmâmîyye Şîası’na göre imamların, peygamberler gibi bütün hayatları boyunca zahirî ve batınî şekilde tamamen tezkiye edildiği ve günahlardan arındığına inanılır. İmam, en yüce

²²³ Halil İbrahim Bulut, “Şîi-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği”, *Hazret-i Ali Sempozyum Bildirileri*, 2007, 2009, s. 82.

²²⁴ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 92-93.

²²⁵ Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 96.

ve saf kişi olarak kabul edilir ve herhangi bir kötölük, suç veya yanlışlık yapmaktan tamamen masumdur. İmamlar, İslâm şeriatını korumak ve insanlar arasında uygulamakla görevli olduklarından, günahlardan arınmış olmaları beklenir ve “ismet” sıfatıyla muttasıf olarak peygamberlerle aralarında bir fark olmamalıdır.²²⁶

2.3.2. İmamları Bilmenin Hükümü

Bu konuda da birbiriyle çok tutarlı olmayan birkaç görüş mevcuttur. Bunlardan birincisi; imamları bilmenin vacipliğidir. Eğer bir kimse peygamberin getirdiğı şeriatı uygulamakla mükellef imamları bilmeden vefat ederse cahiliyye dönemindekiler gibi ölmüş sayılır. İkincisi, inananların imamları sadece bilmelerinin yeterli olması, başka bir şey yapmalarına gerek olmamasıdır. Üçüncü ise imamları bilmemeninin caiz olmasıdır, ancak imamı bimeyen bir kimsenin ne kâfir ne de mümin sayılmasıdır.²²⁷

2.3.3. İmamların Her Şeyi Bilmeleri

Eş’arî bu konuda Şîa’da iki farklı görüş bulunduğunu kaydederek, birinci görüşte imamların bilemeyeceğı hiçbir şeyin olmadığını iddia edenlerdirin sahip olduğı bu anlayışa göre imamlar geleceğı bilebilirler. Buradan hareketle Hz. Muhammed (s.a.v.)’in okuma-yazmanın yanında ana dilinden başka dilleri de bildiğini iddia etmişlerdir. Eş’arî’nin ifadesine göre Şîa’nın öne sürdüğü diğer görüş ise imamların insanların ihtiyaç duymayacağı bilgileri bilmemesinin caiz olduğudur. Buna göre imamlar ancak halk idaresinde ihtiyaç duyulan ahkâm ve şeriat bilgilerini bilirler.²²⁸ Rıza Muzaffer, imamların ilahî hükümlere ve bilgilere vakıf olduğunu, bunu da Hz. Peygamber veya önceki imamlar vasıtasıyla elde ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca imamların, Allah’ın verdiği ilhamla yeni konularda da doğru bir şekilde hüküm vereceğini de sözlerine eklemiştir.²²⁹

2.3.4. İmamların Mûcize Göstermeleri

İmamların mûcize göstermeleri konusunda Eş’arî, Şîa’ya mensup fırkaların neredeyse tamamının ittifak halinde olduklarını söylemiştir. Nitekim bu anlayışa göre peygamberler Allah’ın hüccetleri konumunda olduğu için onların ilmini tevarüs eden imamların da hüccet konumunda olduklarını, bu yüzden mûcize göstermelerinin cevazına hükmettiklerini ifade etmiştir.²³⁰

²²⁶ Muzaffer, *Akaaid’ül-İmâmiyye*, s. 51.

²²⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 98-100.

²²⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 100.

²²⁹ Muzaffer, *Akaaid’ül-İmâmiyye*, s. 52.

²³⁰ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 100-102.

2.4. Vasî/Vasîlik

Vasî kelimesi, “bitişmek, bitişirmek” anlamına gelen v-s-y kökünden türetilmiştir ve “bir kimsenin vefatından sonra onun adına yapılmasını istediği şeyleri kendisinden talep ettiği kimse” anlamına gelir. Bu terim, Kelam ve Mezhepler Tarihi alanında Zeydiyye dışındaki Şîa fırkaları tarafından kullanılmıştır.²³¹

Şîi telakkînin en önemli kilometre taşı olan imâmet nazariyesinin meşrûiyyetinin bizzat Hz. Peygamber’in kendisine dayandığı bilinmektedir. Şîilere göre bizzat nass ve tayin ile belirlenen imamların meşruiyeti de yine nübüvvetin sahip olduğu şerî delillere dayalıdır. Bu nedenle, Şîa’da imâmet kurumu nübüvvetin devamı niteliğini kazanmış bir gerekliliktir. Vasî de Hz. Ali’nin imam olması için en önemli sıfatlardan ve onda bulunun özel bir niteliktir. Bu anlamda Şîi anlayışta imamın, imam olmadan önce vasî olması gerekmektedir.

Hicri birinci asrın son çeyreğinde, vasilik, mehdîlik ve rec’at gibi Şîiliğ’e özgü fikirler yavaş yavaş şekillenmeye başlamıştır. Bu fikirler, özellikle Arap olmayanlar arasında yayılma fırsatı bulmuştur. Hicri ikinci asırda, bu fikirler Hz. Ali’nin soyuyla bağlantılı hale getirilmiş ve bazı eski Sasani motifleriyle birleştirilip karışarak Şîilik kendine özgü kavramlarıyla bir itikadî ve siyasî düşünce olarak ortaya çıkmıştır.²³²

Özellikle Şîi fırklarının büyük kollarından İmâmiyye ve İsmâiliyye mezheplerinde vasî kavramı Hz. Peygamber’in temsilcisini, onun adına faaliyet yürüten kimseyi, onun halefini ve varisini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda Şîi düşüncede vasîlik imamlık ve halifelik ile aynı manada kullanılmaktadır.²³³

Hz. Ali’ye verilen vasî sıfatıyla ilgili olarak, klasik kaynaklarda bilgiler ve nakiller bulunmaktadır. Bu bilgilere göre Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamberlik döneminin ilk zamanlarında “önce yakın akrabalarını uyar!”²³⁴ mealindeki ayet nazil olduğu zaman, akrabalarını çağırarak İslâm’ı tebliğ ettiğinde Hz. Ali dışında akrabalarının tamamı onun tebliğini reddetmişler; Hz. Ali ise olumlu bir cevap vererek onun yanında yer aldığı almıştır. Bu olay üzerine, Hz. Peygamber’in “Bu benim kardeşim, vasım ve halifemdir, onu dinleyiniz ve itaat ediniz” sözünü söylediği nakledilir.²³⁵ Öte yandan, Seyf b. Ömer (ö.180/796)’in²³⁶ rivayetlerinde, İbn Sebe’nin Mısır’da insanları Hz. Osman’a karşı kışkırttığı aktarılmaktadır:

²³¹ Mustafa Öz, “Vasî”, TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXXII, İstanbul 2012, s. 546.

²³² Onat, “Şîiliğin Doğuşu, İlk Şîi Fikirler ve İlk Şîi Haraketler”, s. 172.

²³³ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 201; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîilik*, s. 312.

²³⁴ Şu’arâ 26/214.

²³⁵ Ebu’l-Fida, *el-Muhtasar fi Ahbari’l-Beşer*, I, s. 117.

²³⁶ Dört halife devri tarihçisi. Kûfe asıllıdır, Esedî (Üseydî), Dabbî, Bürcimî, Sa’dî, Bağdâdî ve Kûfî gibi nisbelerle anılır. Hârûnürreşîd zamanında Bağdat’a gelmiş ve orada h.180 (796) yılında vefat etmiştir (200/815-16 yılında

Her peygamber'in bir vasisi vardır, Hz. Ali de Hz. Muhammed' (s.a.v.)'in vasisi konumundadır; Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamberlerin sonuncusu, Hz. Ali de vasilerin sonuncusudur. Hz. Osman haksız yere halife makamına oturmuştur; oysaki halifelik Hz. Ali'nin hakkıdır. Hz. Muhammed'in vasiyetini tutmayıp göz ardı eden ve haksız yere ümmetin başına geçen kişiden daha zalim kim olabilir ki? Bu, Hz. Peygamber'in vasiyetine aykırıdır. Bu sebeple, ey insanlar! Harekete geçin. Emirlerinizi kınayın, iyiliği emredin ve kötülükten sakındırın.²³⁷

Görüldüğü gibi Hz. Ali için kaynaklarda vasî kavramı kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim bu kullanım biçimi, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in teçhiz ve tekfin işlerini yerine getiren kişi anlamına dayalı olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir ve vasîlik kavramının siyâsî içeriğini ise hihrî birinci asrın son çeyreğinde kazanmaya başladığını kaydedenler de bulunmaktadır.²³⁸ Ayrıca Seyf'in anlattığı rivayetin fikir-hadise ilişkisi açısından sağlam bir zemine oturtmak zordur. Zira Hz. Ali'nin vasîliği iddiasıyla hiç kimse Hz. Osman'a karşı ayaklanmamıştır. Bu ifadeler, sadece Seyf'in bu rivayetleri anlattığı dönemdeki vasîliğin ne anlama geldiğinin bir örneği olarak kabul edilebilir.

İmâmîyye kaynaklarına göre vasîlik, Hz. Âdem döneminde Hz. Şît veya Hâbil ile başlamıştır. İlk vasî, ilâhî emirlerin sonraki dönemlerde uygulanmasını sağlamak üzere görevlendirilen ilk Peygamberdir. Daha sonra gelen vasîler de aynı görevi sürdürmüşlerdir. Ü'lü'l-azm olarak adlandırılan Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi peygamberler ve sayıları 124.000'e ulaşılan bütün peygamberlerin birer vasîsi vardır. Bu peygamberlerin tayin ettikleri vasîler de görevlerine devam etmiştir. Örneğin, Hz. Nûh'un vasîsi Sâam, onun tayin ettiği sonraki vasîler, Hz. İbrâhim'in vasîsi Hz. İsmâil ve sonrakileri, Hz. Mûsâ'nın vasîsi Yûşa b. Nûn ve sonrakileri, Hz. Îsâ'nın vasîsi Şem'ûn es-Safâ (Petrus) ve onun tayin ettikleridir, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vasîsi de Hz. Ali'dir ve onu takip eden on iki imam da birer vasîdir. Söz konusu vasîler Hz. Ali'nin neslinden gelmektedirler.²³⁹ Dolayısıyla İmâmîyye Şîâsına göre, vasîlik görevi ilk Peygamber tarafından tayin edilmiş ve sonraki peygamberler tarafından da devam ettirilmiştir. Nihayetinde Hz. Ali ve onun ardından gelen on iki imam da bu görevi sürdürmüştür, diyebiliriz.

Bazı Şîî alimler, imâmet ve velâyet makamını siyâsî hilafetten ayrı bir konumda değerlendirmişlerdir. Bu düşüncenin nedeni, Emevî ve Abbasî yöneticilerinin hile ve zorbalıkla hilafeti ele geçirerek uzun süre iktidarda kalmalarıdır. Bu nedenle imam ile velî ilim, takva ve fazilet açısından diğerlerinden daha üstün bir şahsiyet olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁰

öldüğü de rivayet edilir). Bkz. Mustafa Fayda, "Seyf b. Ömer et-Temimî", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII, İstanbul 2009, s. 27-28.

²³⁷ Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", s. 84.

²³⁸ Onat, "Şiîliğin Doğuşu, İlk Şîî Fikirler ve İlk Şîî Haraketler", s. 166.

²³⁹ İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum 1405, I, s. 212-213.

²⁴⁰ Selim Özarslan, "Şîa'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. III, sayı: 1, s. 46.

Eş'ârî, vasîlik konusunda da kavramı tanımlayan ya da kavramın tarihsel serencamını anlatan bir ifade kullanmamış olmakla birlikte birkaç yerde vesayetten bahsetmiştir. Örneğin Râfıza'nın alt kollarını yazarken vesâyetin Ebû Hâşim'den Abbasoğullarına geçtiğini ifade eden bir cümle kullanmış; bu vesâyet sayesinde de imâmetin siyasî bir formu olan hilafetin Ebû Ca'fer el-Mansûr'a geçtiğini dile getirmiştir.²⁴¹

Bilindiği gibi Gadîr-i Hum olayında, Hz. Ali'nin vasî olarak tayin edildiği iddiası, bazı tartışmalara neden olmuştur. Ancak İmâmiyye kaynaklarında, Hz. Ali'nin ilahî vasiyeti gereği “velî, mevlâ, vâris” gibi sıfatlarla yüceltildiği ve vasîlik makamına layık görüldüğü belirtilmektedir. Hz. Ali'nin neslinden gelen imamlar da benzer şekilde “vasîlerin efendisi”, “vasîlerin hayırlısı” ve “vasîlerin vasîsi” gibi ifadelerle anılmış, son imam olan on ikinci imam ise “hâtemü'l-evsıyâ” olarak isimlendirilmiştir.²⁴²

Şîa, vasîlik anlayışını Hz. Peygamber dönemiyle ilişkilendirerek savunmaktadır. Aynı zamanda bu kavram Şîilere göre, Hz. Ali'nin imamlığına dair bir delil olarak kabul edilmiş ve çeşitli olaylarla desteklenmeye çalışılmıştır. Ancak bu iddiaların hiçbiri güçlü bir tarihî dayanağa sahip değildir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Tebuk Seferi sırasında Hz. Ali'yi vekil olarak ataması, Hz. Ali'ye özel bir statü verdiğini göstermez. Benzer şekilde, Kırtas hadisesi de Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi özel olarak tayin etmeyi düşündüğüne dair bir kanıt sunmaz. Şîa'nın diğer delil olarak kullandığı olaylar da benzer şekilde zayıf ya da sonradan oluşturulmuş rivayetlere dayanmaktadır. Eğer vasîlik konusunda kesin bir dinî emir bulunmuş olsaydı, sahabele- rin bu emre uyacakları açıktır. Dolayısıyla böyle bir emir ve vasiyet bulunmadığından, Şîa'nın bu iddialarının güçlü bir tarihî dayanağa ve delile sahip olduğunu göstermez.²⁴³

Vasîlik kavramının, İbnu'l-Hanefiyye adına Muhtâr es-Sakafî tarafından en etkin şekilde kullanıldığını dile getirmek mümkündür. Çünkü Muhtâr'ın, İbnu'l-Hanefiyye'nin vasîsi veya vezîri gibi davranmasına karşı olumsuz anlamda açık bir tepki gözlenmemiştir. Bu anlayışın yaygın ve kabul edilmiş bir anlayış olması halinde, Kûfeliler'in Muhtâr'ın durumunu tahkik etmek istemeleri söz konusu olmazdı. Öte yandan, Muhtâr'ın vasîlik kavramını kullanması, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adını anması veya Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn)'in onayını almaya çalışmasının, bölgede yaygın olan geleneğe uygun bir hareket olduğu ve siyasî bir karar olduğu şeklinde anlaşılabilir. Zira Muhtâr'ın kendi adına ayaklanması ve başarılı olması düşü-

²⁴¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 20-21; Aynı yerde Muhammed b. el-Hanefiyye'den sonra kardeşinin oğlu Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin de imamete Ebû Hâşim tarafından vasiyetle bildirilen bir emir doğrultusunda geçtiği ifade edilmiştir.

²⁴² Öz, “Vasî”, *DİA*, c. XXXXII, s. 547.

²⁴³ Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meslesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2012, s. 177.

nülemez bir durumdur. Muhtâr, bu gerçeği göz önünde bulundurarak, Ali oğullarının adını kullanmaya karar vermiştir. Ancak, vasîliğinden bahsedilen kişi Hz. Ali değil, Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Bunun altında yatan gerekçe ise İbnu'l-Hanefiyye'nin siyasî etkinliklerden ziyade ilme yönelişi olabilir. Kendi döneminde Ali oğullarını temsil eden isim olarak Ali b. Hüseyin'den daha çok kendisinin öne çıkması, mehdîlik, vasîlik gibi fikirlerin onun adının çevresinde kullanılmasına yol açmıştır. Ayrıca bu dönemde, vasîlik, mehdîlikle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 82/701 yılında vefatı, ilk Şîî fikirlerin gulât fırkalarca, ıstılahî içeriği istikametinde gündeme getirilip, içselleştirilmesinin başlangıcı olarak kabul edilebilir.²⁴⁴

Şîa'nın çoğunluğu tarafından öne sürülen vasî anlayışı, devlet başkanlığı ile ilişkilendirilir ve bunu dinî bir emir olarak sayarlar. Ancak bu iddia, yaklaşık Müslümanlığın on dört yüzyıllık tarihsel gelişim ve uygulanabilirlik açısından doğru değildir. Zira Kur'an-ı Kerim, İslâm'ın insanlığı doğru yola yönlendirmek ve hak dini temsil etmek için gönderildiğini;²⁴⁵ iyilik ve adalette daha önce gönderilen bütün şeriatlardan ayrılarak Allah indinde tek din olduğunu bildirmiştir.²⁴⁶ Bu bağlamda, vasî anlayışının devlet başkanlığına dayandırılması, İslâm'ın temel amaç ve hedefleri ile örtüşmemektedir.

2.5. Nâtık/Sâmit

Nâtık kelimesinin sözcük anlamı konuşan, söyleyen, sözcü, sesli, konuşmacı, net anlaşılır konuşabilen, güzel konuşan, makul, akıcı, berrak, etkileyici ve hatip gibi anlamlara gelmektedir. İstılahî anlamı ise devir esası üzerine kurulan Bâtînî-İsmâîlî doktrinde yeni bir devri başlatan Peygamber'e verilen addır. Bu terim İsmâîliyenin hem nübüvvet hem de Kur'ân'ın yaratılış ve ulu'l-azm Peygamberler'in risâleti ile bağlantılıdır. İsmâîlî doktrinde insanlığın dinî tarihi yedi devirden oluşmuş olup, her bir devri şerîât getiren bir Peygamber başlatmaktadır.²⁴⁷

Sâmit kelimesinin sözcük anlamı ise sessiz, suskun, sakın, ünsüz, gürültüsüz, durgun, ses çıkarmayan, konuşamayan ve susan gibi manalara gelmektedir. Terminolojide sâmit kavramı Bâtînî-İsmâîlîler'in yedili sisteminde nâtık ismi verilen Peygamberden sonraki altı imamdan her birine verilen bir isimdir. Bâtînîler Nebî'ye nâtık, İmam'a ise sâmit derler. Sâmit'e bazen "sâkit" ismi de verilir. Onlara göre Nebî normal insanların akıllarını aşan mânaları kutsî gücü sayesinde bilerek zâhirî bir anlama dönüştürür ve bu zâhirî bilgiyi insanlara bildirir. İmam

²⁴⁴ Korkmaz, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meslesi*, s. 179-180.

²⁴⁵ Tevbe 9/33; Feth 48/28.

²⁴⁶ Saf 61/9.

²⁴⁷ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri II*, s.40.

yani sâmit ise yaptığı bâtinî te'villerle bu bilgilerin gerçek anlamını ortaya koyar. Bâtînîler'in inancına göre her devirde mutlaka bulunması zorunlu olan sâmit imamlar, Nebilerin getirdiği nasları te'vil ederek onların hakikî anlamlarını açıklayan, dinî emir ve yasakları değiştirebilen kutsal bir varlık olarak görülür. Esas ve vasî gibi kavramlar ile de zikredilen, “yedullah” ve “vechullah” gibi unvanlar ile anılan imamlar aslında ulûhiyyetin bedene girdiği insanî varlıklardır. Bu sâmitlerin silsilesi yedi devre şeklinde uygulanır. Bir devir sona erip kapandıktan sonra yine yeni bir yedili devir başlar ve böylece devam eder.²⁴⁸

İmam Eş'arî Makâlâtı'nın birinci kısmında İslâm toplumunun Şîa, Havaric, Mürciye, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Âmme, Ashâbü'l-Hadis ve Küllabiyye şeklinde on büyük fırkaya ayrıldığını söyleyerek başlar. Bunlardan ana mezhep olan Şîa'nın üç fırkaya bölündüğü haberini verir. Bu üç fırkadan biri ve Eş'arî'nin de ilk sıraya koyduğu Gâliyye fırkasıdır. Söz konusu fırkaya Gâliyye denilmesinin sebebini ise Hz. Ali ile ilgili aşırıya gitmeleri ve onun hakkında büyük söz söylemeleri olduğunu belirtir. Aynı zamanda o, Gâliyyenin on beş fırkadan oluştuğunu nakleder.²⁴⁹

İşte nâtık ve sâmit kavramları Gâliyye'nin altıncı fırkası olan Ebü'l-Hattâb b. Ebû Zeyneb (ö. 143/760)'e nispet edilen Hattâbiyye fırkasında karşımıza çıkmaktadır. Hattâbiyye kendi arasında beş fırkaya bölünmüştür. Hattâbiyye fırkasına ait yazılı bir metin elimizde bulunmadığından dolayı firkanın düşünce ve görüşlerini tam olarak tesbit etmek çok zordur. Ancak İmam Eş'ari nâtık ve sâmit kavramlarından bahsederken onların görüşlerine de kısaca temas eder. Ordaki bilgiye göre Hattâbiyyeye mensup fırkaların hepsi de imamların mukaddes nebîler olduğunu, öne sürmüşler; ayrıca Allah'ın Peygamberleri ve yarattıkları için de Allah'ın birer hüccetleri olduğunu iddia etmişlerdir. Bunların içlerinden biri nâtık yani konuşan Peygamber, diğeri ise sâmit yani konuşmayan, susan rasüldür. Bu iki rasulün sürekli bulunduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onlar nâtık peygamber olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'i, sâmit resul olarak ise Hz. Ali b. Ebû Tâlib'i kabul ederler. Hattabiyyeye göre bu iki rasul bugün yeryüzündedir, ölmemişler; bu yüzden bütün yeryüzündeki halkın onlara itaat etmesi farzdır. Zira onlara göre söz konusu iki rasul olmuş ve olacak her şeyi bilirler. Hatta onlar için Ebü'l-Hattâb bir nebîdir. Nitekim nâtık ve sâmit nebîler toplumu Ebü'l-Hattâb'a itaat etmeyi farz kıldıkları görüşündedirler.²⁵⁰

İsmâiliyye mezhebinin ana bünyesini Hattâbiyye fırkasının oluşturduğu kanaati bulunmaktadır. Nitekim söz konusu nâtık ve sâmit ve benzeri görüşlerini, biraz değiştirilerek bâtinî

²⁴⁸ Avni İlhan, “Bâtîniyye”, TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. V, İstanbul 1992, s. 193.

²⁴⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 36.

²⁵⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 52.

gruplar ve İsmâiliyyenin temel prensipleri arasında yer aldığını görmek mümkündür.²⁵¹ Bilindiği gibi İsmailîlerde imâmet iman esaslarından biridir. Çünkü Kelime-i Şehâdetleri şöyledir; *Lâ ilâhe illallah Muhhammade'r-Resulullah ve Aliyyun veliyullah ve Vesiyu'n-Nebî* (Allah'dan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun Rasulüdür, Ali Allah'ın dostu ve Nebî'nin vasîsidir).²⁵² Bu anlamda onlara göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) Allah'ın ilahî vahiyini getiren ve insanlara tebliğ eden son resuldur. Ancak Ali b. Ebi Talib ve soyundan gelen imamlar da bu ilahî mesajın batınî anlamını bilirler ve sosyal-siyasî şartlara göre de bu ilahî mesajı olması gerektiği gibi bütün halka açıklamada bulunurlar. Yalnız İsmâîli düşüncede imâmet kurumu sadece Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanına mahsus birşey değildir. Onlara göre imâmet kurumu, insanlık tarihinin bütün her yerinde nübüvvet ile beraber her zaman bulunmuştur. İlk İsmâîliler zaman ve sonsuzluk hakkında Gnostik ve Hellenistik gibi farklı akımlardan ve İslâm öncesi batıl inançlardan aşırı Şîî gruplardan etkilenecek kendi görüşlerini geliştirmişlerdir. Söz konusu görüşleri zamanla nübüvvet/imâmet anlayışına da tesir etmiştir.²⁵³

İsmailîler'i diğer Şîî fırkalardan ayıran özelliklerden biri yedi devirden oluşan bir tarihsel bakış açısını ortaya koymaları ve onu benimsemeleridir. Buna göre yedi devirden oluşan insanlık tarihinin her dönemi şariat getiren bir rasül ile başlar. Bu her devirde şariat sahibi rasullere nâtık ismi verilir. Söz konusu her devrin şeriatı o devrin nâtıkının zahirî mesajını verir. İnsanlık tarihinin ilk altı devrinin nâtıkları olarak başta Hz. Âdem olmak üzere Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'i sayarlar. Bilindiği gibi bu altı Peygamber Ulu'l-Azm paygamberler olarak tarif edilir. Bu nâtlardan her biri bir vekile sahiptir. Zira o vekiller nâtıkların devirlerindeki şeriatının batınında gizli olan hakikatleri tevil etmekle yükümlüdür. İsmâîliler bu vekillere vasî, esâs ya da sâmit gibi kavramları kullanmışlardır. Onlara göre Hz. Âdem'in vasîsi ya da sâmiti Şît'tir. Diğer beş nâtıkların vasîleri ya da sâmitleri sırasıyla Sâm, İsmail, Harun, Şemunu's-Safâ ve Müslümanların dördüncü halifesi olarak nitelenen Hz. Ali'dir. Her bir devirde yedi imam mevcut olup, o devrin vasîsinden sonra onların esas sorumluluğu olarak kendi devirlerinin şeriatının batınî ve zahirî anlamlarını koruyarak görevini yerine getirmektir. Üstelik Kur'an'ı tevil etme ve yorumlama imamın hakkı ve aynı zamanda görevi olduğunu söyleyen İsmailîler, imamlarını "konuşan Kur'an anlamında el-Kur'an en-Nâtık" olarak, Kur'an'ı Kerim'i ise "susan Kur'an manasında el-Kur'an es-Sâmit" olarak ifade etmişlerdir.²⁵⁴

²⁵¹ Hasan Onat, "Hattâbiyye", TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, İstanbul 1997, s. 492.

²⁵² Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 302.

²⁵³ Muzaffer Tan, "İsmaililik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 244.

²⁵⁴ Muzaffer Tan, "İsmâiliyye", *İslam Mezhepleri Tarihi I*, ed. Yusuf Gökâlp vd., İlâhiyât, Ankara 2021. s. 229.

Bununla birlikte bu imamların her biri tamamlayan ve tamamlayıcı manasına gelen Mu-tim (ç. Etimmâ) kavramıyla tarif edilmektedir. Ayrıca onlara göre her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin nâtıkı olma şerefine nail olur. Böylelikle nâtık makamına yükselen imam getirdiği yeni şeriat ile bir önceki devrin nâtıkının getirdiği şeriatını nesh etmiş olur. Ancak söz konusu durum bir tek zamanın son devri olan yedinci devirde yani son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde havadis farklı gelişecektir. Nitekim Hz. Peygamber ve İslâm'ın devri olan altıncı devrin yedinci imamı, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in soyundan gelecek olan Mehdî-i Kâim'dir. Mehdî-i Kâim son yedinci imam olarak nâtıkın ve sâmitin vasıflarını birleştirerek kendisinde bulunduracaktır. Onun, normalde diğer imamlar gibi İslâm'ın kanunlarını nesh ederek yedinci ve son devri başlatması gerekiyordu. Fakat Mehdî-i Kâim'in esas görevi bu değildir. O'nun asıl görevi ise kendisinden önce gelen ilahî mesajlardaki zahirî ve gizli olan bütün batınî bilgileri açıklayacaktır. Dolayısıyla Mehdî-i Kâim'in zahirî ve batınî bilgilere açıklama getirmesiyle bundan sonra şer'î/dinî hükümlere ihtiyaç kalmamış olacaktır. Böylece nâtıkların sonuncusu olan Mehdî-i Kâim'in dünyayı adaletle yönetmesinin sonucunda yaşadığımız fizikî dünya son bulacaktır.²⁵⁵

2.6. Rec'at

Rec'at bazı Şîî fırkalarına göre imamın vefatından veya gaybete girmesinden sonra tekrar zuhurudur. Söz konusu mezheplerden İsnâaşeriyye'ye göre ise kıyametin gerçekleşmesinden önce imamların ve onlara zulmedenlerin dünyaya tekrar geri dönmesi manasında kullanılan Şîî geleneğe ait bir terimdir. Sözlükte dönmek, geri gelmek, eski halini almak, yeniden başlamak gibi manalara gelen bir masdar ismi olan ruc'û kökünden türetilmiş rec'at kelimesi tam anlamıyla “geri dönüş” demektir.²⁵⁶ Kavramsal manası ise kelime anlamıyla bağlantılı olarak, “ölümden sonra tekrar bu dünyaya geri dönmek” ya da “Kıyamet kopmadan önce bazı bir takım vefat eden insanların Allah tarafından diriltilip tekrar dünyaya dönmesi” gibi anlamları ifade etmektedir. Aynı zamanda Mehdî'nin gelmesinden sonra gerçekleşecek olan hadiselerden ötürü diriltilecek olanlar tekrar ölecek ve hesap gününde tekrar diriltilerek sorguya çekilecektir.²⁵⁷

²⁵⁵ Cafer b. Mansuri'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984, s. 14; Tan, “İsmâiliyye”, s. 228-229.

²⁵⁶ İlyas Üzümlü, “Rec'at”, TDV. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIV, İstanbul 2007, s. 504.

²⁵⁷ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, s. 205.

2.6.1. Rec'at Kavramının İtikadî bir Nitelik Kazanması

Öldükten sonra tekrar dünyaya dönme düşüncesi İslâm'dan önceki cahiliye dönemi Arap toplumunda bulunduğu dair bilgi ile kaynaklarda karşılaşmak mümkündür.²⁵⁸ Sözlüklerde de *فلان يؤمن بالرجعة* tabiri yer almaktadır.²⁵⁹ Bu ibare, bir kimsenin öldükten sonra bu dünyaya rec'at edileceğine inanmasını ifade etmektedir. Bu anlamda cahiliye dönemi Araplar arasında mevcut olan rec'at inancı, daha sonraları İslâm toplumuna fazla bir değişiklik olmadan yansımıştır.

Hiz. Muhammed (s.a.v.)'in ölümünden sonra Müslümanların ikinci halifesi Hiz. Ömer'in, münafıkların Hiz. Rasûlullah'ın öldüğünü söymeleriyle üzerine onun ölmediğini dile getirdiği bilinmektedir. Hiz. Ömer'in bu durumu Hiz. Mûsâ'nın kendi kavminden kırk gece ayrıldıktan sonra tekrar kavmine dönüşüne mukayese ettiğine dair bilgi mevcuttur.²⁶⁰ Bu noktada Muhsin el-Emîn²⁶¹ (ö. 1952) gibi bazı Şîî bilginleri arasında rec'at düşüncesini ilk önce Hiz. Ömer'in ortaya koyduğunu ve benimsediği fikrini savunanlar vardır. Buna delil olarak ise Hiz. Ömer'in "Rasûlullah ölmedi" cümlesine referansta bulunmuşlardır.²⁶² Fakat Şîî fırkalarının çoğu Hiz. Ali'nin imâmet hakkını elinden alan bir şahsiyet olarak Hiz. Ömer'i çok ağır bir şekilde eleştirdiğini göz önünde bulunduracak olursak, bu durumda Şiiler'in çelişkiye düşmüş olduklarını söylemek gerekir. Zira eleştirdiği insandan rec'at konusunda delil sunmuş olmaları ilginçtir. Kendi menfat ve yararları için sevmediği şahsiyete atıfta bulunarak delil öne sürmeleri kendileriyle çeliştiğinin bir göstergesidir. Hiz. Ömer'in "Rasûlullah ölmedi" cümlesini hangi amaçla kurduğunu tabi bilemiyoruz, fakat böyle bir bilginin bulunması İslâm öncesi Arap toplumunda rec'at kavramının figüratif anlamda kullanıldığına dair bir ipucu vermektedir.

İmâmîyye fırkasının ilim camiasında önder olarak sayılan ve Şîî düşüncedeki Usûlîlik fikrini sistematize eden Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Allah tarafından kıyamet gününden önce bazı ölü insanlara can verileceğini ve tekrar yeryüzüne döndürüleceklerini iddia etmiştir. Rec'at dediğimiz bu olay İmam Mehdî'nin ortaya çıktığı zaman olacaktır. Tekrar dünyaya rec'at edilenler, zulme uğrayanlar ile zulmedenlerden oluşacaktır. Bunlardan zulme uğrayanlar ve hakları gasbedilenler aynı zamanda salih amel yapan insanlardır. Allah bu insanları tekrar dünyaya döndürmek suretiyle yüceltecek ve iktidara gelmelerini sağlayacaktır. Diğer tarafta ise kötülük

²⁵⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, y.y., Beyrut 1380, c. VI, s. 142-145.

²⁵⁹ Ebü'l-Fazl Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1990, c. VIII, s. 114.

²⁶⁰ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl, Kahire 1960, III, s. 200.

²⁶¹ Ebû Muhammed el-Bakır Muhsin b. Abdülkerim Ali el-Emin el-Hüseynî el-Amilî, Lübnan'ın güneyindeki Cebeliâmil'de Merciyûn'a bağlı Şakrâ köyünde doğmuştur. Suriyeli Şiiler'in son dönem müctehidlerinden biridir. Aynı zamanda tarihçi ve biyografi yazarıdır. Bazı kaynaklarda 1282/1865'te dünyaya geldiği kaydedilirse de kendisi doğum tarihinin 1284/1867 olduğunu belirtir. Hüseyin (Züddem'a) b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in soyundan gelen tanınmış bir ulemâ ailesine mensuptur. Bkz, Özel, "Muhsin el-Emîn", *DİA*, s. 46-47.

²⁶² Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, Beyrut 1983, I, s. 53.

ve zalimlikte zirveye ulaşmış kötü insanlar olacaktır. Bu kötü insanlar kimlere eziyette ve zalimlikte bulundursa Allah o eziyet gören kimselerin söz konusu zalimlerden intikam almalarına imkân bahşedecek ve böylece onların gönüllerini teselli edecektir. Daha sonra her iki grup da ölüm şerbetini tadacaktır ve hesap günü tekrar diriltilmeyi bekleyeceklerdir.²⁶³ Anlaşılan o ki rec'at kavramı imamet, mehdîlik ve geybet gibi düşünceler ile doğrudan bağlantılıdır.

İmam Eş'arî'nin Makâlât'ında Abdullah b. Sebe'nin taraftarları olarak nitelendirilen ve Gâliye'den on dördüncü fırka olarak sayılan Sebeiyye fırkasının görüşleri arasında rec'at kavramı geçmektedir. Eserde rec'at kavramı terimsel anlamda kullanılmıştır. Bunun terimsel anlamda kullanıldığını Eş'arî'nin Sebeiyye fırkasının fikir ve görüşlerinden bahsederken anlaşılmaktadır. Nitekim onların görüşlerine göre Hz. Ali ölmemiştir ve kıyamet olmadan önce dünyaya geri dönecektir. O zulüm ile dolan bu cismâni dünyada zulmü izale ederek adaleti hakim kılacaktır. Eş'arî böylece Sebeiyye'nin rec'ata yani ölümlerin yeryüzüne döneceğine inandığını dile getirir. Üstelik Seyyid el-Himeyrî²⁶⁴ (ö.173/789)'nin rec'at konusundaki şiirinden bahseder. O şiir de şöyledir:

İnsanların geri dönecekleri bir güne kadar
Sorgudan önce yeryüzüne dönünceye kadar²⁶⁵

Burada görüldüğü gibi rec'at kavramı literal anlamda yani ölümlerin dünyaya tekrar gelecekleri manasında kullanıldığını dile getirmek yanlış olmaz. Zira Himeyrî, Câhiliye döneminde itibaren kendi dönemine kadar en çok şiir yazan üç şair varsa onlardan biri sayılır.²⁶⁶

Bağdadî ve Şehristânî ise genel olarak Sebeiyye fırkasının Hz. Ali hakkında aşırılığa giden Abdullah b. Sebe'ye tabi olan bir grup insandan oluştuğundan bahsederler. Onların verdiği bilgilere göre Abdullah b. Sebe önce Hz. Ali'nin Peygamber olduğunu söylemiş, daha sonra ise onun bir ilâh olduğunu iddiya etmiştir. Hz. Ali şehid edilince de onun öldürülmediğini, şehid edilenin Hz. Ali değil, onun suretine girmiş bir şeytan olduğunu dile getirir. Bu olayı Hz. İsa'nın gökyüzüne yükselme olayına mukayase etmiştir. Ayrıca Hz. Ali'de ilâhî bir cüz bulunduğundan dolayı onu kimse mağlup edemeyecektir. Dolayısıyla o, ölmemiş ve bulutlara yükselmiştir. Günü geldiğinde dönüp yeryüzüne adaleti tesis edecektir.²⁶⁷

²⁶³ Mustafa Öztürk, "Şîa'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.VIII, sayı:1, s. 45.

²⁶⁴ Ebû Hâşim (Ebû Âmir) Seyyid İsmâîl b. Muhammed b. Yezîd b. Rebîa b. Müferriğ el-Himyârî Arap şairidir. O rec'at, tenâsüh, müt'a nikâhı gibi bazı hususları benimsemek ve Râfizî olmakla itham edilmiştir. Aynı zamanda Hz. Âişe, ilk üç halife ve ashâbı hakkında saygısızca sözler sarfetmesinden dolayı da çok eleştiri görmüştür. Bkz, Zülfikar Tüccar, "Seyyid el-Himeyrî", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII, İstanbul 2009, s. 62.

²⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 58.

²⁶⁶ Tüccar, "Seyyid el-Himeyrî", *DİA*, c. XXXVII, s. 63.

²⁶⁷ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 177; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 165.

Şîa'daki rec'at telakkisinin tarihçesi ve bu telakkinin ne zaman meydana geldiği ve ilk defa kim veya kimler tarafından ortaya atıldığı problemini tam olarak cevaplamak zordur. Genelde İslâm'ın klasik kaynaklarında rec'at düşüncesini ilk ortaya koyan şahıs Abdullah b. Sebe olarak geçmektedir.²⁶⁸

Dolayısıyla bu tespitleri göz önünde bulundurarak ve Abdullah b. Sebe'nin kaynaklarda Abdullah b. es-Sevdâ, İbn Sebâ, Vehb b. Sebâ, İbn Sebe Vehb er-Râsibî el-Hemedânî ve İbn Sebe el-Himyerî gibi farklı isimlerde zikredilmesi de hakikaten böyle bir şahsiyetin tarihte gerçek anlamda olmuş mu yoksa muhalifleri tarafından uydurulan sembolik anlamda bir tarih şahsiyeti mi gibi sorular insanın aklını ister istemez şüpheye sürüklemektedir. Bu yüzden Abdullah b. Sebe figürü hakkında kesin birşey söylemek yanlış olacaktır. Ancak İslâm tarihinde ve kaynaklarında Hz. Ali hakkında Sebeiyye tabiri adı altında gâli fikirler ile bilinen bir fırkanın veya bir grup insanların olduğu müphem de olsa tarih sahnesindeki bir gerçektir.²⁶⁹

Ancak günümüz mezhep araştırmacılarına göre Abdullah b. Sebe adında birinin tarihte gerçekten olup olmadığı ve onun hakkındaki rivayetlerin tarihte yaşayıp yaşamadığı hususu tartışmalı bir konudur. Bu noktada Sıddık Korkmaz'ın söz konusu tartışma hakkındaki tespiti önemlidir. O şöyle der:

Sonuç olarak tarih ve Makâlât türü eserlerde ortaya çıkan Abdullah b. Sebe, tek bir şahıs görüntüsü veremeyip, birbiri ile alakası olmayan şahsiyetlere benzemektedir. Tarih kitaplarındaki İbn Sebe, Hz. Osman ve Ali çevresinde yoğunlaşan ve çoğunlukla siyasî olaylarda etkin bir şahsiyet görüntüsündedir. Oysa Makâlât türü eserlerdeki İbn Sebe ise özellikle de Hz. Osman'la ve dönemi ile bağlantısı olmayan bir şahsiyettir. Bunun yerine Hz. Ali ile son derece bağlantılı olan, onun hakkında tamamen gâli fikir, davranışlara sahip, müfrit bir Şîî görüntüsündedir. Bunun da ötesinde yer yer İslâm düşüncesine sonradan girmiş bulunan ne kadar fikir ve düşünce var ise hepsinin temsilcisi gibidir. Öyle görünmektedir ki her iki meslek gurubunun yazarları, bu ismi kendi istekleri doğrultusunda kullanmışlardır. Üstelik beğenmedikleri bir fiil ve eylemleri bu mevhum şahsiyete izafe etmişlerdir.²⁷⁰

Bu tespitten hareketle makâlât türü klasik kaynaklarımız İbn Sebe ile ilgili rivayetleri doğrudan doğruya Şîî fikirlerle ilişkilendirmenin ötesinde Abdullah b. Sebe'yi bir günah keçisi gibi değerlendirmişler ve sağlıksız olduğunu düşündüğümüz fikir ve davranışların yegâne kaynağı olarak İbn Sebe'yi göstermişlerdir, diyebiliriz.

Şîî'ler rec'atın hak olduğu ve gerçekleşeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat onun mahiyeti konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim Şîî âlimlerinin bazılarının naklettiği rivayetlerin bir kısmında kıyamet gerçekleşmeden önce ilk olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bu dünyaya rec'at edeceği rivayet edilmektedir. Başka rivayetlerde ise dünyaya dönüş sırasının

²⁶⁸ Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 22; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 58.

²⁶⁹ Ethem Ruhi Fırlı, "Abdullah b. Sebe", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. I, İstanbul 1998, s. 133-134.

²⁷⁰ Bkz. Sıddık Korkmaz, "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserler Yansıması", *Dinî Araştırmalar*, 2007, c. X, sayı: 29, s. 144.

önceliğinin Hz. Ali ve oğlu Hz. Hüseyin’de olduğu nakledilir. Diğer taraftan bazı yerlerde yalnızca Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Ehl-i Beyt imamlarının rec’at etmelerinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda bütün peygamberlerin bu dünyaya dönecekleri hakkında rivayetler de bulunmaktadır. Üstelik kıyamet kopmadan önce Allah yolunda kendini feda eden bütün şahsiyetler ve onlara düşmanlık yapan insanların da rec’atinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu rivayetlere bakıldığında kıyametin gerçekleşmesinden önce cismâni dünyaya kimlerin geri dönecekleri hususunda ve rec’atın mahiyeti konusunda ihtilaflara düştüklerini görmek mümkündür.²⁷¹

Kaynaklarda Hz. Hüseyin’in 61/680’de Kerbelâ’da hünharca öldürülmesi sonucunda Muhtar es-Sekâfî (ö.67/687) önderliğinde Keysâniyye fırkasından bir grup, Hz. Ali’nin Hz. Fatma’dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye’nin (ö. 81/700) Müslümanlar’ın bir tek kurtarıcısı olduğuna inandıkları hakkında bilgi mevcuttur. Ayrıca bu fırkaya göre Muhammed b. el-Hanefiyye 81/700 yılında ölmesine rağmen ve Medine’de bulunan Cennetü’l-Bakî mezarlığına defnedilse bile o vefat etmemiştir. O, Medine’nin batısında yer alan Radvâ isimindeki dağda hayat sürmektedir. Dahası Muhammed b. el-Hanefiyye’nin yanında bir aslan ve kaplan vardır, bu iki canavar onu korumaktadır; o sabah akşam su ve bal ile beslenmektedir. Zamanı gelince de mehdî olarak geri dönüp yeryüzünde adaleti sağlayacaktır.²⁷² Bu bilgiyi İmam Eş’arî’de de aynı kavramsal anlamda Râfızadan dördüncü fırka sayılan Keysâniyye’den Ebü’l-Kerb ed-Darîri’nin taraftarları Kerbiyye ve aynı Keysâniyye’den yedinci fırka tarafından kullanıldığını görmek mümkündür. O’nun kaydettiğine göre Kerbiyye fırkası Muhammed el-Hanefiyye Radvâ dağında sağdır. Keysâniyye’ye mensup şair Küseyyir (ö.105/723)²⁷³ bu durumu kendi şiirlerine yansıtmıştır. Bu durumu anlama açısından o şiiri nakletmek yerinde olacaktır.

Bilin ki imamlar Kureyştendir
Hakkın valileri olan tam dördtür;

Biri Ali, üçü onun evlâdındandır
Onlar gizli olmayan torunlardır;

Bir torun iman ve iyilik torunudur
Bir torununu Kerbelâ yitirmiştir;

Bir torun ki ölümü tatmayacaktır; tâ ki
Önünde sancak olan süvarilere komutanlık edinceye kadar;

²⁷¹ Öztürk, “Şîa’da Rec’at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri”, s. 52-53.

²⁷² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 144.; Halil İbrahim Bulut, “Şîi Fırkalarda Gaybet ve Ric’at İnancı”, *İslâmiyât*, 2005, c. VIII, sayı: 1, s. 146.

²⁷³ Tam adı Ebû Sahr (Ebû Cum’a) Küseyyir b. Abdîrahmân (b. Ebî Cum’a) b. el-Esved el-Huzâî’dir. Şîa’nın Keysâniyye koluna mensup olan Küseyyir şiirlerinde Ehl-i beyt’e bağlılığını, nübüvvetin Hz. Ali’ye ve oğullarına geçtiğini, Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye’nin beklenen mehdî olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Mustafa Çuhadar, “Küseyyir”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVI, Ankara 2002, s. 575-576.

Gâib olmuştur; onlara bir müddet görünmeyecektir
Radvâ dağındadır; yanında su ve bal vardır.

Bu fırka mensupları ne kadar Muhammed b. el-Hanefiyye'nin rec'atını dile getirirler de, aynı Keysâniyye'den beşinci fırka mensupları ise onun öldüğünü söylemiştir. Ancak Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. el-Hanefiyye'nin imam olduğuna ileri sürerler.²⁷⁴

Bu anlamda, İslâm toplumuna rec'at telakkisinin ilk defa hicrî 1. asrın sonlarına doğru Keysâniyye mensupları tarafından ortaya atıldığını söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Özellikle Şîî kalkışmaları ve isyanları neredeyse tamamı başarısızlıkla sonuçlanarak dönemin iktidarı tarafından tenkil edilmeleri karşısında rec'at inancı onları dağılıp gitmekten kurtaran, bir arada toplayan bir güç mekanizması hüviyetini kazanmıştır. Sonra rec'at düşüncesi tarihsel süreç içerisinde de diğer Şîî gruplara da aynı anlamda geçmiştir, diyebiliriz. Zira farklı dönemlerde Şîî Bâkırıyye fırkası Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733), Nâvusiyye fırkası Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765), İsmâiliyye'den bir grup İsmail b. Ca'fer'in (ö. 138/756), Mûseviyye'den bir zümre Musa el-Kâzım'ın (ö. 183/799), İmamiyye ise Hasen el-Askerî'nin (ö. 260/874) vefat etmediğine ve mehdî olarak yeryüzüne tekrar geri döneceğine inanırlar.²⁷⁵

2.7. Bedâ

Sözlükte, ortaya çıkan, meydana gelen, görüş, yeni düşünce ve bir bilginin yok iken ortaya çıkması gibi manalara gelen bedâ kavramı, terminoloji anlamda ise herşeyi herkesten iyi bilen Allah'ın maslahatlara göre meşiyetini değiştirmesi olarak tarif edilir. Ayrıca Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini bildirdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde vuku bulacağı şeklinde de izah edilmektedir.²⁷⁶ Yani bedâ, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatları doğrultusunda gerçekleşebilecek değişimleri kapsamaktadır.²⁷⁷

Netice itibariyle bedâ kavramının lügatlerdeki kullanımından yola çıkarak üç temel mananın meydana çıktığını söylemek ve onları şöyle sıralamak mümkün gözükmektedir.

1. Bir bilgiyi öğrendikten sonra o bilgiyi doğrulayıp, benimsemek.
2. Önceden mevcut değilken yeni bir fikrin veya görüşün zuhur etmesi.
3. Bir bilgi önceden saklı iken bir anda ortaya çıkıvermesi.²⁷⁸

²⁷⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 64.

²⁷⁵ Bkz. Bulut, "Şîî Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", s. 148-155.

²⁷⁶ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslâm Mezhepleri I*, s. 217.

²⁷⁷ Avni İlhan, "Bedâ", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. V, İstanbul 1992, s. 290.

²⁷⁸ Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, c. XIII, sayı: 23, s. 99.

Bedâ kelimesi kelim sahasında farklı manaları almış “değişme, başka bir biçim veya duruma girmek” ve “Allahın bir olayı belli bir şekilde oluşacağını bildirdiği halde o olayın başka şekilde meydana gelmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Yeni şartların oluşmasından dolayı önceki ilahî kararın veya hükmün değişmesini gerektiren durum anlamında kavramlaşmıştır. Bedâ lafzı, “önceki emre karşı emretmek, yeni bir emir ile önceki hükmü menetmek ya da yasakladıktan sonra izin vermek” gibi manaları ile bir pişmanlık duygusu veya cehalet gibi değişik anlamların yüklenip yüklenmemesi hakkında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bu terimin Allah için kullanılması ya da kullanılmaması mezhepler arasında bir tartışma konusu olmuştur. Neticede bedâ kelimesi mezhebe ait bir terim hüviyetini kazanmıştır.²⁷⁹

Bedâ fiili, Kur’ân’ın birkaç ayetinde “bir şeyin gerçek anlamının belli bir zaman sonra açığa çıkacağı” anlamında kullanılır. Nitekim inanmayıp inkar edenlerin, yaptıklarının çok kötü ve işe yaramaz bir şey olduğunun hesap günü geldiğinde mutlaka farkına varacaklarını Allah bedâ fiili ile anlatmıştır.²⁸⁰ Aynı zamanda Hz. Adem ve Hz. Havva’nın, daha önce fark etmedikleri mahrem yerlerini daha sonra gördüklerini de aynı şekilde bedâ kelimesi ile ifade edildiğini görmek mümkündür.²⁸¹ Ayrıca Hz. Yusuf’un efendisinin, onun suçsuz olduğunu kanıtlayan delilleri görmesine rağmen daha önce suçsuz olduğuna dair vermiş olduğu hükmü değiştirerek hapse attırmasını emretmesi de bedâ fiili ile anlatılmıştır.²⁸² Ancak Kur’ân’da (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا (رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً حَتَّى جِئَ Allah’a izafe edilen bir değişiklik değil; insanlara ait bir tutum değiştirme ya da uygun bulma anlamında bir sözcük olduğunu da söylemek gerekir. Oysa Şîi anlayışta bedâ kavramı bizzat Allah’ın fikir değiştirmesi olarak izah edilmektedir.

2.7.1. Bedâ Kavramının Ortaya Çıkışı ve İtikad Konusu Haline Gelme Süreci

Yapılan araştırmalara, ulaştığımız ve incelediğimiz kaynaklara göre bedâ fikrinin ne zaman ortaya çıktığına dair tam bir tarih vermek mümkün gözükmemektedir. Öte taraftan bu hususta görüş birliği de mevcut değildir. Bazıları bu telakkinin ilk zuhurunu Muhtar es-Sakafî’ye götürürken bazıları ise söz konusu meseleyi eski İran ve Yahudi kültürüne dayandığını kaydederek. Çünkü Tivratta geçen: “*Yarattığım insanları, hayvanları, göklerin kuşlarını ve sürünenleri toprağın yüzü üzerinden silip atacağım; çünkü onları yarattığıma pişman oldum*”²⁸³ gibi ifade-

²⁷⁹ Yusuf Benli, “Bedâ Fikrinin İmâmî-Şîi Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler -I- Reddiyeci Yaklaşımına Göre”, *İslâmî Araştırmalar*, 2005, c. XVIII, sayı: 3, s. 213.

²⁸⁰ Bkz. Zümer 39/48; Câşiye 45/33.

²⁸¹ Bkz. A’raf 7/22; Tâha 20/121.

²⁸² Bkz. Yusuf 12/35.

²⁸³ <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yar.6:5-8>. (Erişim tarihi: 20.04.23).

leri delil göstererek bedâ inancını temel kaynağının Yahudîlikten itibaren başladığını söyleyenler bulunmaktadır.²⁸⁴ Diğer taraftan tâ hicri 1. asırdan itibaren bedâ konusundaki görüşleri Şîîler'in kendilerinin ortaya attıklarını iddia eden araştırmacılar da bulunmaktadır.²⁸⁵ Ancak bedâ hususunda şunu belirtmek gerekir ki genel olarak bedâ telakkisinin Şîî çevrede benimsendiği ve kavramsal anlamının da bu mezhep tarafından kazandırıldığı bir gerçek olarak ortadadır.

Bedâ telakkisinin ilk defa Şîî'ler tarafından İslâm toplumuna sokulduğu tezini ilk veri olarak kabul ettiğimizde, bedâ düşüncesinden terminolojik anlamda tarihsel süreç içerisinde ilk defa dile getiren şahsın kim olduğu konusu tartışmaya açılmış olur. Bu konuda da tarihçilerin üzerinde ittifak ettiği isim Muhtar es-Sakafî (ö. 67/686)'dir. O, Hz. Ali'nin Hz. Fatma'dan olan oğlu Hz. Hüseyin'in intikamını Emevîler'den alarak Şîî'ler tarafından büyük bir saygınlık kazanmış ve toplum nezdinde değer sahibi olmuştur.²⁸⁶ Daha sonra Muhtar es-Sakafî, Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) kardeşi Mus'ab b. Zübeyr (ö. 72/691) önderliğindeki askerî ordu ile savaşmak üzere, kumandanı Ahmet b. Şumayt (ö. 67/65-7)'ı savaşa gönderirken kendisine Allah'tan gelen habere göre ordunun kesin olarak muzaffer olacağını bildirmiştir. Ancak durum tersine dönmüştür. Nitekim savaş esnasında Ahmet b. Şumayt öldürülmüş ve ordudaki askerlerin çoğu da katledilmiş, sonuçta galip gelememişlerdir. Geride hayatta kalanlar da dönmüş ve Muhtar'a "Düşmanlarımıza karşı neden bize zafer vaad ettin?" diyerek hesap sormuşlardır. Bu duruma Muhtar es-Sakafî, "Allah bana şöyle bildirmişti, yani ordunun muzaffer olacağını bildirmişti; fakat daha sonra Allah'a bu farklı bir sonuç olarak meydana geldi (bedâ lehû)", cümlelerini kurarak açıklık getirmeye çalışmıştır. Üstelik buna delil olarak ise, "Allah dilediğini siler, dilediğini de bırakır. Ana Kitap O'nun katındadır"²⁸⁷ mealindeki ayeti referans olarak sunmuştur. İşte tarihi vesikalara dayanan bu olay, Allah'ın ilim ve irade sıfatlarında değişiklik olabileceğini anlatan bedâ fikrinin Muhtar es-Sakafî tarafından ortaya atıldığına dair zihinlerde yer etmiştir.²⁸⁸

Şehristânî, Muhtar es-Sakafî'nin bedâ fikrini benimsemesinin nededeni olarak; ya kendisine gelecek vahiyle veya imamlar tarafından verilen görevi sebebiyle tezahür edecek olayların bilgisine sahip olduğunu iddiya etmesini söylemektedir. Bu konuya da onun sorumluluktan kaçınması olarak izah etmiştir. Şehristânî'ye göre O, mensuplarına bir şeyin veya bir olayın gerçekleşmesini vaad ettiğinde, eğer söylediği şey meydana gelirse, bunu davasının doğru ol-

²⁸⁴ Ahmet Bardak, "Şîâ'da Bedâ Anlayışı", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 2018, c. V, sayı: 19, s. 311.

²⁸⁵ İlhan, "Bedâ", c. V, s. 290.

²⁸⁶ Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şî'a*, s. 24.

²⁸⁷ er-Râd 13/39.

²⁸⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 39.

duğuna kanıt olarak gösterirdi. Ancak tersi olursa “Rabbınız için bedâ zuhur etti” diyerek durumun sorumluluğundan kolayca kurtulmuş oluyordu. Aynı zamanda Şehristânî, bu durumu yorumlarken “bedâ ile neshi ayırmayan Muhtar’ı, ahkâm konusunda nesh caiz olunca, haberlerde de bedâ’nın caiz olduğunu ileri sürdü” diyerek eleştirmiştir.²⁸⁹

Şimdi bahsedeceğimiz bilgi, Şîî’ler tarafından Muhtar es-Sakafi’nin önderliğinde Muhammed b. el-Hanefîyye’yi imam olarak kabul eden Muhtariyye veya Keysânîyye adı altında birleşen aşırı Şîî grupların iddialarından sonra bedâ inancına ikinci derecede kaynaklık eden Câfer es-Sâdık’ın oğlu İsmâil ile ilgili olaydır. Şîî yazarlardan Nevbahtî konuyla ilgili şöyle bir rivayet nakleder: Altıncı İmam Câfer es-Sâdık, oğlu İsmâil’in kendisinden sonra imam olacağını dile getirmiş, fakat İsmâil, babasından yani Câfer es-Sâdık’tan önce rahmetli olmuştur. Bu duruma açıklık getiren Câfer es-Sâdık “Allah, oğlum İsmail hakkında ızhar ettiği kadar (bedâ lehû) başka hiçbir şeyde ızhar etmemiştir.”²⁹⁰ diyerek olaya açıklamada bulunmuştur. Bu olay da bedâ inancına referans edilen hadiselerden biri olarak Şîî kaynaklarda yer almıştır. Dolayısıyla Şîîler altıncı İmam Câfer es-Sâdık’ın bu cümlelerini bedâ telakkisine kaynaklık ettiğini ileri sürmektedirler. Bu şekilde meydana gelen bedâ telakkisini Hişâm b. Hakem (ö.199/815) ise daha ileriye götürerek Allah’ın varlıklar hakkındaki bilgisinin onların var oluşlarıyla başladığını iddiya etmiştir. Nitekim O’na göre Allah’ın ilmi, yarattıklarının ortaya çıkmasıyla zahir olur, henüz var olmayan şey Allah’ın ilmine konu olamaz.²⁹¹

İmam Eş’arî ise Makâlâtında Şîîler’in bedâ konusunda üç fırkaya ayrıldıklarını kaydetmektedir: Birincisi; Allah’ın görüş değiştirebileceğini kabul edenlerdir. Onlara göre Allah, belli bir zamanda bir şeyi yapmayı irade eder, fakat kendisinde bulunduğu bedâdan dolayı onu gerçekleştirmez. O, önce bir şeriati emreder, sonrasında nesheder. Emrettiği şeriati değiştirmenin nedeni bu konuda Allah’ın görüş değiştirmesidir. Şayet gerçekleşeceği bilinen bilgiyi yarattıklarından biri muttali olmuşsa burada Allahın bedâda bulunması caiz değildir. Ancak o bilgiyi herhangi bir kuluna bidirmemiş ise caizdir.

İkinci fırka; gerçekleşeceği bilinen bilgilerde ve hatta gerçekleşmeyeceği bilinen hususlarda bile bedâ’nın Allah için mümkün olduğunu kabul edenlerden oluşur. Bu fırkaya göre kullar olacak şeyler hakkında bilgi sahibi olsalar da olmasalar da Allah’ın görüş değiştirmesi caizdir.

²⁸⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 143.

²⁹⁰ Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şî’a*, s. 55.

²⁹¹ İlhan, “Bedâ”, c. V, s. 290.

Üçüncüsü ise görüş değiştirmeyi Allah’a yakıştırmayıp böyle bir anlayışı reddedenlerdir. Nitekim onlara göre Allah için bedâ düşünülemez. Çünkü O, görüş değiştirmekten münezzehtir.²⁹² Üstelik bedâ kavramı “cahillikten sonra ilmin husûlü” yani bilginin elde edilmesi ve önce bilginin farkında değil iken daha sonra öğrenme gibi manası da bulunmaktadır.²⁹³ Muhtemelen bu anlamda son görüşü benimseyen grup Allah’a düşünce değiştirmesini yakıştırmamış olmalıdırlar. Görüldüğü gibi İmam Eş’arî bedâ kavramını, Şiîlerin terimsel anlamda kullandıklarını kaydetmektedir. Burada da Eş’arî’nin eserinin başında verdiği sözü tuttuğunu tefrik etmek durumundayız. Nitekim Şîa’nın bedâ fikrini olduğu gibi aktarmaya çalışmış, konu hakkında kendi dönemine kadar olan spekülasyonlara girmemeye gayret etmiştir.

Konuyla ilgili Şehristânî de bedânın üç farklı manasının olduğunu dile getirmiştir:

1. İlimde bedâ. İlimde bedâ demek Allah’ın bildiğinin zıttının zuhur etmesidir. “Fakat bu düşünceye akli başında birisi olan benimsemez” diye de eleştiride bulunmuştur.
2. İrâdede bedâ. Bu bedâ dileyip hükmettiği bir şeyi, daha sonra doğrusunun meydana gelmesidir.
3. Emirde bedâ. Son bedâ ise, önce bir şeyi emredip daha sonra ilk emrettiği şeye ters gelecek farklı bir şeyi emretmektir.²⁹⁴

Şehristânî bu son bedâ’yı yorumlarken, “nesih yani hükmü ortadan kaldırmayı caiz görmeyenler bedâ adı altında değişik zamanlarda, farklı emirlerin birbirini ortadan kaldırdığını caiz görürler” diyerek bir eleştiride bulunmuştur.²⁹⁵ Ayrıca Şiîler’den İmamiyye fırkasının bedânın nesih ile aynı olduğunu dile getirerek bedâ inancına sağlamayı bir dayanak sağlama amaç edindikleri görülmektedir. Burada Muhammed Rıza Muzaffer’in kendisinin de mensup olduğu İmamiyye mezhebinin bedâ inancı hakkında görüşlerini aynı şekilde nakletmek yerinde olacaktır. İmamiyye’nin bedâ inancı hakkında görüşleri şöyledir;

Beda, Allahü Taala hakkında düşünülemez; çünkü bu, bilgisizlikten ve noksandan meydana gelir. İmam Cafer-i Sadık aleyhisselam, "Kim, bir işin, Allah tarafından, başka türlü olduğunun anlaşıldığına ve bu yüzden Allah'ın nedamete düştüğüne inanırsa, bizce o kişi, ulular ulusu Allah'a kâfirdir" buyurmuşlardır. Yine, "Kim, dün bilmediği bir şey bugün Allah'ca bilindi sanırsa, ben, o kişiden beriyim" demişlerdir. Oysaki bizim inancımız Allah Teala'nın, kitabının muhkem ayetinde, "Allah dilediğini bozar, dilediğiniyse isbat eder; kitabın aslı, O'nun katındadır" buyurduğu hükme uymaktadır. Bunun anlamı da şudur: Allahü Te'âlâ, bir şey'i, peygamberinin yahut velisinin diliyle, maslahata uygun bir tarzda ızhar eder; sonra bunu imha edip ayrı bir tarzda ızhar eyler. İbrahim (alanebiyyina ve alihi ve aleyhisselam)'a oğlu İsmail'i (a.s.) kurban etmesini emir buyurmuş, sonra onun yerine bir koçun kurban edilmesiyle İsmail kurtulmuştur. İmam aleyhisselam'ın, "Allah'ın, oğlu İsmail hakkında ızhar ettiğini hiçbir şeyde ızhar etmemiştir" buyurmakla İsmail'in imam olmadığını bildirmişlerdir; hâlbuki İsmail, büyük oğulları olduğundan kendile-

²⁹² Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 86.

²⁹³ Benli, “Bedâ Fikrinin İmâmî-Şiî Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler -I- Reddiyeci Yaklaşımına Göre”, s. 212.

²⁹⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 142.

²⁹⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 143.

rinden sonra onun imam olacağı sanılmaktaydı. Beda, peygamberimizin (s.a.v.) şeriatlarıyla önceki şeriatların hükümlerinin nesh edilmesine, hatta Hazret-i Peygambere (s.a.v.) vahyedilen bazı hükümlerin, sonradan neshedilmesine benzer.²⁹⁶

Görüldüğü gibi burada Muhammed Rıza Muzaffer bedâ inancını meşrulaştırmak için bedâ ile neshi aynı kategoriye koymaktadır. Ancak neshin gerçekleşmesi için birkaç şartın bulunması gerekmektedir. Bu şartlardan biri de nesih Hz. Muhammed (s.a.v.)'in döneminde cereyan etmesi gerekir. Onun ölümünden sonra nesih gerçekleşmez. Çünkü ilahi vahiy kesilmiştir. Ayrıca neshin geçerlilik alanı şer'î hükümlerde olmuştur. İtikat alanında söz konusu değildir. Özellikle de nesih geçmiş ve gelecek ile ilgili haberlerde hiç vuku bulmaz.²⁹⁷

İslâm düşünce tarihinde ilk dönemden itibaren hangi konuda ne kadar problem meydana gelirse hepsine çözüm aramak ya da siyasî bir olay sonucu meydana gelen bir fikri meşrulaştırmak için ilk başvurulacak kaynak Kur'an olmuştur. Diğer mezhepler gibi Şîî gruplar da bedâ düşüncesini kanıtlamak için Kur'an'dan dayanak arayarak meşrulaştırmaya çalışmışlardır:

- Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır. Ana Kitap O'nun katındadır.²⁹⁸
- Önünde/eninde ve sonunda emir Allah'ındır. O gün (Bizans'ın kendini toplayarak Sasanileri yenmesi) müminler sevineceklerdir.²⁹⁹
- Elçileri onlara, "Evet, biz de sizin gibi bir beşerden/insandan başka bir şey değiliz. Fakat Allah, dilediği kuluna lütufta bulunur. Biz size Allah'ın izni olmadan bir delil (sultân) getiremeyiz. İnananlar ancak Allah'a güvenip, dayansınlar!"³⁰⁰
- Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'ndan ister. O, her an bir iştedir.³⁰¹

Bu ayetlerin dışında daha ayrıntılı olarak şu ayetlere referansta bulunmuşlardır:

- İslam'ın ilk devrinde kiblenin Beyt'i- Makdisten, Beyt'i-Haram'a değişmesi,³⁰²
- Allah, günah işleyip kötü iş yapıp da sonra ardından pişmanlık duyanlara, tövbe sebebiyle merhamet edileceği hususu,³⁰³
- Hz. Yunus'un kavmine Allah'ın rahmetinden dolayı onlardan dünyevi azabın kaldırılması,³⁰⁴
- Hz. İbrahim'e verilmiş emrin geri alınarak oğlu İsmail'in yerine koçun kurban edilmesi;³⁰⁵

²⁹⁶ Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmîyye*, s. 35-36.

²⁹⁷ Bkz. Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı", s. 113.

²⁹⁸ er-Râd 13/39.

²⁹⁹ er- Rum 30/4.

³⁰⁰ İbrahim 14/11.

³⁰¹ er-Rahman 55/29.

³⁰² Bakara 2/ 144.

³⁰³ A'raf 7/152-153.

³⁰⁴ Yunus 101/98; Saffat 37/101-107.

³⁰⁵ A'raf 7/142.

- Allah'ın Hz. Musa ile 30 gece sözleşip sonra on gece daha ekleyip 40 geceye çıkar-
dığı; gibi ilahi değişiklikleri bedâ telakkisine delil olarak ileri sürmüşlerdir.³⁰⁶

Zikredilen ayetlerin dışında bedâ düşüncesin benimseyenlerden bazıları, sadaka, dua ve ana-babaya iyilikte bulunmak gibi işlenen bazı iyi amellerin ömrü uzatacağına ve aynı zamanda bu amellerin, insanın kaderi eğer kötüyse iyiye değiştirebileceği hakkında rivayet edilen hadis-leri bedânın gerçekleşeceğine dair bir delil olarak göstermişlerdir.³⁰⁷

Bilindiği gibi Şîa'da imanın en temel esaslarından biri imâmettir ve bu olay nass ve tayin ile belirlenir. Şîa'nın imâmet inancı ortadan kaldırılsa Şîa'dan söz etmek imkansız hale gelir. Bedâ düşüncesi de tıpkı rec'at, tenasüh, gaybet gibi Şîîlerdeki imâmet anlayışın ortaya koyduğu eserlerden biridir. Eğer Şîîler'in din anlayışında, imamlarının önceden bildirildiği gibi bir abes fikri olmasaydı, mutemelen "Allah bedâ yaptı" gibi bir anlayışı çok da umursamaya-
caktardı. Zira nass ve tayin ile belirlenen masum imamların vefatı Şîîleri şaşkınlığa düşürmüş-
tür. Bu olayı çözmek ve meşrulaştırmak içinde bedâ'yı yani Allah'ın fikir değiştirerek başka
birini imam atadığına dair fikrini ileri sürmüşlerdir. Mesela; altıncı İmam Cafer es-Sâdık'ın
oğlu İsmail b. es-Sâdık'ın babasından sonra imam olması beklenirken aniden ölmesi ve onun
yerine kardeşi Musa el-Kâzım'ın geçmesi dikkat çekici örneklerden biridir. Bunun dışında Mu-
hammed b. el-Hâdî'nin vefat etmesi üzerine Hasan el-Askerî'nin onun yerine imam olarak geç-
mesi gibi birçok örnekler mevcuttur. Şîî inancında on iki imam nass ve tayin ile olacaktır. Eğer
gerçekten böyle olursa söz konusu imamların değişmemesi gerekecekti. Ama tarihsel gerçeklik
açık bir şekilde tezahür etmişken Şîîler'in iddialarının aksine gelişen bu durumu bir şekilde
açıklığa kavuşturmamaları kendilerine yönelik bir önemli bir eleştiri getireceği açıktır. İşte ya-
şanan olayları izah etmek ve ortadaki problemlere çözüm arayanlar için bulunan en kolay yol
bedâ düşüncesi olmuştur.³⁰⁸ Üzerinde tartışılmayacak bir konu Şîîler'in, bedâ anlayışını itikadî
alandan tespit etmeleridir. Buna göre beda en açık bir ifade ile Allah tarafından daha önceden
bildirilen bir şeyin yine Allah'ın irade ve dilemesi sonucunda başka bir şekilde zuhur etmesi
anlamına gelmektedir.

Şîî itikadında bazı hükümlerin illetlerin değişmesiyle yeni bir şekilde takdir edilmesi
ve zuhur etmesi gayet doğaldır ve mümkündür. Bu da Allah'ın insanlar için batın olan bilgiyi
yine Allah'ın kendi iradesiyle insanlara göstermesi demektir.³⁰⁹ Bu bilgilerden yola çıkarak
Şîîler'e göre bedâ sonradan bilinen bir bilgiye dayanarak gerçekleşmez, yani onlara göre

³⁰⁶ Yusuf Benli, "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Önelik Köken Ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)", *İslamî Araştırmalar*, 2006, c. XIX, sayı: 4, s. 616.

³⁰⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1987, s. 270.

³⁰⁸ Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, c. V, sayı: 10, s. 36-37.

³⁰⁹ Bardak "Şîa'da Bedâ Anlayışı", s. 306.

bedâ'nın gerçekleşmesi caizdir ve kesinlikle Allah'ın ezeli ilmine istinat etmesi gerekir. Ancak tevhid inancı açısından baktığımızda Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatları doğrultusunda gerçekleşebilecek değişimleri ifade eden bedâ telakkisini benimsemek, Kur'an'ın bütünlüğü ve istidlali akıl yönünden kabul edilebilir bir konumda değildir. Bedâ telakkisinin meydana gelmesinde aşırı Şii fırkaların kendi imamlarının masumiyetini kanıtlamak ve onların masumiyetine zarar gelmemesini amaçlayarak Allah'ın fikir değiştirdiği anlayışını onların gösterdiği bir gerekçe olarak tespit etmek mümkündür. Şîa'dan İmamiyye fırkasının ise mutedil bir yaklaşımla bedâ ve neshi aynı kategoride değerlendirerek ve bedâ inancına dair nassları, rivayetleri biraz farklı yorumlayarak söz konusu kavrama sahip çıkmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Sonuç itibarıyla Şîa, tamamen siyasi bir olaydan meydana gelen problemleri hem kendi iç dinamiklerinde çözmek ve hem de tepkilere kapatabilmek için bedâ'ya başvurmuşlar ve onu itikat konusu haline getirmişlerdir.

2.8. Takiyye

İslâm toplumu içerisinde takiyye kavramı öncelikle bazı Haricî gruplar tarafından kullanılmış olmasına rağmen, bu fikri bir inanç esası haline getirenlerin başında Şii'ler olarak gelmektedir. Ancak Haricîler, takiyyenin haram olduğunu ve imanın zayıflığına işaret ettiğini iddia etseler de İbadiye'ye bağlı bilginlerin çoğunluğu takiyyenin mübah olduğunu savunmaktadır.³¹⁰ Bu bağlamda takiyye konusunda İbadiler ile Şii'ler arasında bir benzerlilik bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Takiyye, Arapça kökenli “وَفِي / وَقَايَة” kelimesinden türetilmiş bir terimdir ve “birini tehlike ve eziyetten uzak tutmak, korumak ve sakınmak” anlamını taşımaktadır. Bu terim, baskı ve tehlike gibi durumlarda kişilerin gerçek inanç ve düşüncelerini gizleyerek çevrelerine uyum sağlamaları olarak tanımlanmaktadır.³¹¹

Kur'an'da doğrudan takiyye kelimesi geçmese de aynı kökten gelen “tükât” kelimesinin benzer bir anlamda kullanıldığı bilinmektedir. “Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah'la olan bağı koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş Allah'adır”.³¹² Bu ayetten anlaşıldığına göre, takiyyenin temelinde can güvenliğini ko-

³¹⁰ Mahmoud Benras, “İbadiyye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi (Takiyye)” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, c. IX, sayı: 2, s. 518.

³¹¹ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözcüğü*, s. 208.

³¹² Âl-i İmran, 3/28.

ruma ve korku duyma durumu yatmaktadır. Müslümanlar, özellikle ilk dönemlerinde zor durumlarda kâfirleri dost olarak kabul edebilirlerdi. Bu, zaruretin gerektirdiği bir durumdu ve Kur’ân, zaruretlerin mahzurları mubah kıldığını belirtmektedir.³¹³

İslâm tarihi boyunca, Müslümanların can tehlikesi durumunda gerçek inançlarını gizleme meselesi önemli tartışma konulardan biri olmuştur. İnsanların can güvenliği tehdit altındayken gerçek inançlarını gizlemeleri dolaylı olarak Kur’ân-ı Kerim’de desteklenmektedir.³¹⁴ Bu yüzden, Müslümanların çoğu bu fikri benimsemiştir. Ancak Şiîler bu ilkeyi düşmanca tutum görülen her yerde uygulama yoluna gitmiş ve takiyye düşüncesini en temel prensiplerinden biri haline getirmişlerdir. Ayrıca takiyye prensibi sadece Şiî liderlere değil, Şiî olan herkese uygulaması gereken zorunlu bir görev olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle İbn Teymiye, takiyyeyi “İmamiyye Şîası’nın ana sermayesi”³¹⁵ olarak ifade etmiştir. Tarihsel süreç içerisinde Şiî taraftarlarının Sünnî toplum içinde kaybolmasını önlemek amacıyla, Şiî liderler önemli bir derecede kendilerine tabî olanlar için takiyye ilkesini teşvik etmişlerdir. Özellikle İmamiyye Şîa’sı, dönemin siyasî iktidarları ile iyi ilişkiler kurarak halife ve sultanları fîli idareciler olarak kabul gördüklerinden dolayı takiyye esasına uygun davranarak kendilerine yönelik muhalefetin önünü kesmişlerdir.³¹⁶

Şîa’ya mensup bilginlerin İslâm tarihi boyunca bazı olayların açıklanması için takiyye kavramına başvurulduğu görülmüştür. Örneğin, Hz. Hasan’ın idareyi Muaviye’ye devretmesi, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt mensuplarının diğer sahabelerle iyi ilişkiler kurmaları ve ashabın kendilerine biat etmesi gibi olayların takiyye ile açıklandığı iddia edilmiştir.³¹⁷ Ayrıca, Hz. Ali’nin tahkim kararı vermesinin de takiyye gereği olduğunu savunmuşlardır. Bazı kaynaklara göre Şîa, takiyye ile ilgili bu iddialarını desteklemek için İslâm’ın başlangıcında Hz. Peygamber’in de takiyye yaptığını ileri sürmüştür.³¹⁸

Şîa’nın takiyye anlayışının kökenlerine ilişkin birkaç neden olduğu söylenmektedir. Şîa kaynaklarına göre, takiyye anlayışının temel sebeplerinden biri, imamlarının aynı konuda birbirine zıt farklı rivayetler sunması ve bu çelişkilerinin taraftarları tarafından fark edilmesidir. Özellikle Cafer Sadık’ın taraftarları arasında yer alan ve daha sonra ayrılan Süleyman b. Cerîr,

³¹³ Avni İlhan, “Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2, s. 158.

³¹⁴ Âl-i İmran, 3/28.

³¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, s. 421.

³¹⁶ Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 342-343.

³¹⁷ İhsan İlâhi Zahir, *Şîa’nın Kur’an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 171.

³¹⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 110.

Rafizî imamların uydurduğu iki görüşten bahseder. Birincisi, bedâ; ikincisi ise takiyyedir. Süleyman b. Cerîr'e göre takiyye fikri Rafizî imamlar tarafından kendilerine tabî olanların farklı zamanlarda sordukları sorulara farklı cevaplar verilmesi ve bunların kaydedilmesinden kaynaklanmıştır. Bu durumda, taraftarları da meseleleri tekrar imamlarına götürmüş ve cevaplardaki tutarsızlığın ve karışıklığın sebebini sormuşlardır. İmamlar, verdikleri cevaplarda, takiyye icabı böyle davrandıklarını, faydalarına olan şeyi kendilerinin daha iyi bildiklerini iddia etmişlerdir. Bu şekilde, imamların tutarsızlıklarını ve farklı rivayetleri uydurma çabalarını gidermek amacıyla takiyye anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış, tarihsel ve siyasî koşullar altında, bazı Şîî grupların güvenliklerini korumak amacıyla da kullanılmıştır.³¹⁹

İmam Eş'arî, inanç farklılıklarının mevcut olduğu dönemde Rafizilik ile ilgili görüşlerini açıklarken, takiyye prensibinin bu mezhep tarafından aşırı bir şekilde benimsendiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Rafizîlerin takiyye yaparak, imamın imam olmadığını iddia edebilecekleri ve hatta Hz. Peygamber ve imamların takiyye yoluyla küfre rıza gösterip küçük günah işleyebileceklerini iddia ettikleri belirtilmektedir.³²⁰ Bu da demektir ki, Rafizîler takiyyenin en aşırı biçimini benimsemişlerdir ve ona bağlı kalarak örgütlerini gizli bir şekilde yönetmişlerdir.

Belhî'nin de Râfizîler'in takiyye uygulamaları hakkında görüşlerini dile getirdiği bilinmektedir. Buna göre, Rafizîler takiyye durumunda, imamlara itaatin farz olduğunu savunmuşlardır.³²¹ Ancak, burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta şudur: İmamların takiyye yoluyla küfre rıza göstermeleri veya imam olmadıklarını iddia etmeleri durumunda bile onlara itaat farz olarak görülmektedir. Bu da göstermektedir ki, Rafizîler takiyye uygulamalarında oldukça ileri gitmişlerdir ve kendilerine özgü bir anlayışa sahip olmuşlardır.

İmamiyye dışında, takiyyeyi bir prensip olarak benimseyen diğer bir Şîî grup ise İsmailîlerdir. Bu grup, gizlilik devrinde örgütlerini son derece disiplinli bir şekilde yöneterek Fatimî devletini kurmuştur. Daha sonra, mezheplerini İslâm toplumunun tamamına yayabilmek ve bütün İslâm diyarına hâkim olabilmek için takiyye ilkesini vazgeçilmez bir prensip olarak daha da geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu amaç doğrultusunda, İsmailîler çeşitli yöntemler kullanarak, kendilerini gizlemişlerdir. Söz konusu yöntemler arasında, İsmailî propagandasını saklamak için farklı bir dil kullanmak, gizli örgütler kurmak, düşmanlarına karşı kılık değiştirmek ve hatta bazen dinlerini inkâr etmek de yer almaktadır. Bu şekilde, İsmailîler kendilerini düşmanlarından korumayı başarmışlar ve mezheplerinin yayılmasını sağlamışlardır.³²²

³¹⁹ Cemil Hakyemez, "Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı: 6, s. 131.

³²⁰ Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 60-110.

³²¹ Hakyemez, "Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü", s. 136.

³²² İlhan, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", s. 168-169.

2.9. Gaybet

Gaybet, Müslümanlar arasında yaygın olan mehdî düşüncesiyle yakından ilişkili önemli kavramlardan biridir. Terim, “gayb” kökünden türetilmiş olup, “izole olma”, “uzaklık ve görünmezlik”, “kaybolmak ve gizlenmek” gibi anlamları içermektedir. Tasavuffta, bu kavram ruhsal açıdan ele alınarak, sâlikin, içsel deneyim ve ilhamın etkisiyle transa geçerek, dış dünya ile ilgili bilincini kaybetme durumunu ifade etmektedir.³²³ Burada gaybet kavramıyla kastedilen ise, bir grup tarafından sevilen ve lider olarak kabul görülen bir bireyin toplum içinde bulunmaması, beş duyuyla algılanamaz hale gelmesidir. İslâm öncesi dönemlerde, bazı peygamberler ve liderler hakkında bu kavram düşünülmüş olsa da³²⁴ İslâm tarihinde özellikle Şîî fırkalar tarafından liderlerinin ölmediği, ancak gözden kaybolduğu ve hayatlarının kıyametin başlangıcını tetiklemek amacıyla uzatıldığı bir durum olarak ele alınmıştır.³²⁵

Müslümanlar arasında özel niteliklere sahip bir kişinin gizlenmesini ifade eden gaybet öğretisi, ilk olarak Keysaniyye hareketiyle ortaya çıkmıştır. O dönemde kısıtlı bir grup olan Keysaniler, Muhammed b. el-Hanefiyye’nin (81/700) Radvâ dağında uzun süre boyunca gizlendikten sonra ortaya çıkacağını ve iktidarı ele geçireceğini, ayrıca zulmedenlere karşı adalet sağlayacağını iddia etmişlerdir. Bu aşamadan itibaren neredeyse bütün Şîî gruplar, imamlarının ölmediğine dair bir inancı yaymış olup, onların gaybetini ileri sürerek yakın zamanda ortaya çıkıp düşmanlarından intikam alacaklarına yönelik bir beklenti oluşturmuşlardır. Bu beklenti de zaman içinde güya sağlam temellere oturmuş ve Emevî iktidarına karşı başarısızlıkla sonuçlanan çoğu Şîî isyan hareketinin sorumluluğunu üstlenmeyen liderlerin çözüm yollarından biri olmuştur. Ayrıca gaybet düşüncesi, isyanda galip gelmeyip perişan durumda kalan toplumu dağılmaktan önleyen ve bir arada tutan koruyucu bir rol oynamıştır.³²⁶

Makâlâtü’l-İslâmiyyîn’de gaybet konusunda Şîî fırkalar arasında farklı görüşlerin olduğunu ifade edilmektedir. Nitekim Eş’arî’nin sınıflandırdığı Şîî fırkalar kendi imamlarının gaybete girdiğini ve tekrar geri döneceğini iddia etmişlerdir. Örneğin Sebeiyye fırkası Hz. Ali’nin gaybet ve rec’atını iddia ederken, Kat’iyye fırkası Muhammed b. Hasan b. Ali’yi, Keysâniyye’nin alt kolu Kerbiyye fırkası da Muhammed b. el-Hanefiyye’nin; Râfıza’nın alt kolu Vâkıfiyye fırkası ise Musa b. Ca’fer’in ölmediğini ileri sürmüştür. Söz konusu fırkalar, bunların gaybette olduklarını, bir müddet sonra ortaya çıkıp düşmanlarından intikam alacaklarını ileri sürmüşlerdir.³²⁷

³²³ Mehmet Akkuş, “Gaybet”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, İstanbul 1996, s. 409.

³²⁴ Avni İlhan, “Gaybet”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, İstanbul 1996, s. 411.

³²⁵ Ethem Ruhi Fıçılalı, “Gâib”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIII, İstanbul 1996, s. 292.

³²⁶ Cemil Hakyemez, “On İkinci İmam’ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2008, c. XIII, sayı: 3, s. 10-11.

³²⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 58-72.

Şîî mezhepler arasında gaybet telakkisini sistemli bir şekilde benimseyen ve bu inancı mezhebin belirgin bir özelliği olarak öne süren en önemli grup İmamiyye'dir. Ayrıca bu mezhep mensupları, son imam olarak kabul edilen on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin belirsiz bir gaybet sürecinden sonra tekrar ortaya çıkarak bozulan dünyayı düzeltme inancını bir iman esası olarak benimsemişlerdir.³²⁸

İmamiyye fırkasına göre günümüze kadar ölmediğine inanılan Muhammed Mehdi'nin 260/873 yılında babası Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra kendini gizlemesine gaybet dönemi denmektedir. Bu dönem küçük ve büyük olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. Ancak bu ikisinin arasında on ikinci imam Muhammed Mehdi ile irtibat kuran ve ondan aldığı manevî rehberi Şîa'ya aktaran vekil/sefir/naib denilen Ebû Amr Osman b. Saîd el-Umerî (267/880), oğlu Ebû Cafer Muhammed b. Osman (305/917-918), Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh (326/939) ve Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî (328/940)'den oluşan sefirler dönemi de uygulanmıştır. Dördüncü sefir Muhammed es-Semurrî'nin (328/940) kendisinden sonra vekil atamaması ve ölümüyle birlikte küçük gaybet dönemi sona ermiştir. Bu dönemi farklı kılan şeyin, vekillerin imam ile toplum arasında bir bağ kurarak kendilerine tabi olanları bir arada tutmuş olmasıdır. Büyük geybet ise, 328/940 yılından itibaren başlayan günümüze kadar da devam eden uzun zamanı kapsayan ve İmam Muhammed Mehdi ile doğrudan her hangi bir ilişkinin olmadığı bir gizlilik dönemdir.³²⁹ Şîa'ya göre imamın süregelen gaybeti, inanan kişilere herhangi bir zarar vermemektedir; aksine, imamın ortaya çıkışını içtenlikle beklerken hayatını kaybeden bireyler, şehit statüsünde değerlendirilmektedir.³³⁰ Bunun yanı sıra on ikinci imamın hâlâ hayatta olduğuna inanılmakta, onun kıyametin kopmasından önce mehdî niteliğiyle ortaya çıkarak, bu dünyada yaygın olan haksızlık ve adaletsizlikleri ortadan kaldırıp adaleti sağlayacağı kabul edilmektedir.³³¹

Nu'manî (360/971) tarafından, son imamın gaybeti, kısa ve uzun süreli bir gizlenme olarak yorumlanırken, İbn Babaveyh ise son imamın gizlenmesini değişmez iman prensiblerinden biri olarak sunmuştur. Buradan hareketle Tûsî, imamlar ve sefirlerin bulunmadığı dönemlerde imamların görevlerini yerine getirebilecek kişiler olarak fukaha (İslam hukuku uzmanları) tarafından düşünülmesi gerektiğini ve imamların yetkilerinin fıkıhla uğraşanlara devredilmesi gerektiğini açıkça belirtmiştir. Daha sonra Muhammed Mehdi'nin gaybet döneminde naib-i imam olarak kabul edilen Humeynî, ulemanın rolünü Hz. Peygamber'in göreviyle tamamen

³²⁸ İlhan, "Gaybet", *DİA*, c. XIII, s. 412.

³²⁹ Fırlı, *İmamiyye Şiası*, s. 174-180.

³³⁰ İlhan, "Gaybet", *DİA*, c. XIII, s. 412.

³³¹ Bulut, "Şîi Fırkalarında Gaybet ve Ric'at İnancı" s. 156.

eşdeğer görmüştür. Bu bağlamda Humeynî onları sadece dini konularda rehberlik etmekle sınırlı olmayıp aynı zamanda imamın gaybet döneminde toplumu siyasî ve diğer konularda yönlendiren bütün işlevleri yerine getirebilecek şahsiyetler olarak değerlendirmiştir.³³²

2.10. Mehdî

Mehdîlik ve bunun etrafında oluşan anlayışlar hem nakil hem de akıl açısından çeşitlilikleri barındıran geçmişten günümüze kadar tartışılmalı ve hâla bir sonuca varılmayan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Mehdî kelimesi sözlükte doğru yolu bulmak, öncülük etmek, önderlik etmek, yönlendirmek, rehberlik etmek ve yol göstermek manasındaki temeli hüdâ (هدى) köküne dayanan bir sıfat olup, kendisine hak yol gösterilen hidayete erdirilmiş kişi anlamına gelmektedir.³³³ İstilahda ise dünyanın sonuna doğru zuhur edip doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı anlamında kullanılmaktadır.³³⁴ Ayrıca bütün yollar ve istikametler Allah'tan geldiğinden dolayı, mehdî kavramı kendisine Allah tarafından yol gösterilen ve insanlar tarafından umutla beklenen zulme boğulan dünyayı adaletle dolduracak olan bir kurtarıcı, şeklinde tarif edilmektedir.³³⁵

Burada belirtmelidir ki İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân ı-Kerim'de hidayet lafzı değişik kalıplarda birçok yerde geçmesine rağmen mehdî kelimesine hiç rastlanmamaktadır. Ayrıca en sahih sayılan Buhârî, Müslim ve Muvattâ gibi hadis kitaplarında mehdî ile ilgili herhangi bir rivayet mevcut değilken, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de mehdî rivayetlerinin yer alması düşündürücüdür. Söz konusu haberlere göre beklenen mehdî soy olarak Hz. Ali'nin oğulları Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in soyundan gelecektir. İsimlendirilme tarzı ise aynı Hz. Peygamber gibi olacaktır. Yani beklenen mehdî'nin adı Muhammed, babası da Abdullah ismindeki şahsiyet olacaktır.³³⁶

Sonraki dönemlerde Taberânî, Hâkim ve Beyhakî gibi mahaddislerin kitaplarında bulunan rivayetlerde beklenen mehdînin âhir zamanda yapacağı görev de belirlenmiştir. O rivayetlere göre Hz. İsa gökten yeryüzüne indiğinde Mehdînin Müslümanlara hâkimiyet kuracağı, milleti adaletle yöneteceği, namazda iken imâmet vazifesini yerine getireceği, kıyamete doğru liderliği Hz. İsa'ya sunacağı ve Deccâl'a karşı savaşta ona yardım edeceği ifade edilmiştir. Bu bağlamda da Sünnî camiada da genel kabul edilen bir inanç haline gelmiştir.³³⁷

³³² Cemil Hakyemez, *Gaybet İnanıcı ve Şiilik'teki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 209-211.

³³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, s. 353-354.

³³⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözcüğü*, s. 208.

³³⁵ Ethem Ruhi Fırlı, "Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c. XXV, s. 197.

³³⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözcüğü*, s. 208.

³³⁷ Mustafa Öz, "Mehdîlik", *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, Ankara 2003, s. 385.

Müslümanlar arasında mehdî ifadesi, hidayete eren anlamında Müslümanların dört büyük halifesi Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman, Hz. Ömer ve Hz. Ali için kullanılmıştır. Bununla beraber Resûlullah'a da kâfirleri ve müşrikleri şirk ve inkârcılığa karşı hak yola çağırdığı için ve hidayete erdirmek amacıyla Allah'a tebliğde bulunmasından ötürü mehdî sıfatının atfedilği bilinmektedir.³³⁸

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber ve dört halife döneminde mehdî kavramı kıyamet kopmadan önce gelmesi beklenen, yeryüzüne de adaletli Müslüman idaresini kuracağına inanılan bir kurtarıcı anlamını içermemektedir. Bu anlamda mehdî kavramına İslâm'ın ilk dönemlerinde, dünyada yaşanan zulmü ortadan kaldırarak yeryüzündeki bütün insanlığa adaletle hükmetme gibi vasıflar atfedilmemiştir.³³⁹ Fakat insanlık değer ölçüleri çerçevesinde doğru ve dürüst şahsiyetler için kullanıldığını ifade etmek mümkündür. Mehdî kavramı Müslümanlar arasında kurtarıcı bir şahsiyet vasfını daha sonraları kazanmıştır.

Hz. Ali'ye diğer üç halifeden farklı olarak, doğru yola götüren ve kendisine rehberlik edilen anlamında “Hâdiyen Mehdîyyen” tabiri kullanılmıştır. Hz. Hüseyin'in, Kerbela'da öldürülmesinden sonra, ona Mehdî oğlu Mehdî anlamında “el-Mehdî İbnu'l-Mehdî” denilmeye başlanmıştır. Ancak burada da bir beklenen kurtarıcı anlamında kullanılması söz konusu değildir. Fakat doğrudan doğruya kıyametten önce dönmesi beklenen bir kurtarıcı ile ilgili değil, ona yakın bir anlamda Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye için kullanıldığını görülmektedir. Nitekim Hz. Hüseyin'in Kerbela'da 61/680'de Emevîler tarafından katledilmesi, İslâm toplumuna gerçekten ciddî anlamda bir olumsuz iz bırakmıştır. Bu olumsuz etki ve sarsıntı Müslümanlar arasında bir kurtarıcı arama psikolojisinin uyanmasına neden olmuştur. Milletin bu sarsıntı ve çaresizlik psikolojisinden kendi çıkarı adına faydalanmasını iyi bilen Muhtar es-Sakafî, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi Müslümanların halifesi olmasına teşvikte bulunarak ona Vasî'nin oğlu Mehdî anlamına gelen “el-Mehdî İbnu'l- Vasî” ismini atfetmiştir. Muhammed b. el-Hanefiyye, kendisine zorla verilen bu unvanı kabul etmemiş, fakat aynı zamanda kullanılmasına da bir itirazda bulunmamıştır.³⁴⁰ Hattâ o, kendisine verilen mehdî ünvanını beğenmiş ve kendisinin mehdî diye adlandırılmasından hoşnut olmuştur.³⁴¹ Muhtemelen Muhammed b. el-Hanefiyye mehdî ünvanını günümüzdeki anlamda değil, yalnızca ida-

³³⁸ Emrullah Fatış, “Mesih, Mehdî, Kutup ve Abdal İnaçlarına Eleştirel Yaklaşım”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, c. XII, sayı: 16, s. 212.

³³⁹ Bkz. Ömer Faruk Teber, “Mehdilik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepleri”, *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara, Eskişehir 2018, s. 195-197.

³⁴⁰ Fırlı, “Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)” s. 198.

³⁴¹ Avni İlhan, *Mehdilik*, Oğul Manbaacılık, İstanbul 1993, s. 77.

reyi ele geçirip milleti adaletle yönetme anlamında kullanmış olabilir. Çünkü onun, siyaset alanında istediğini elde edemeyince bir kenara çekildiği bilinmektedir. Üstelik mehdî kavramının bir kurtarıcı anlam kazanması onun ölümünden (81/701) sonra tezahür etmeye başlamıştır.³⁴²

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin vefatından sonra onun ölümünü kabul etmeyen Şîi fırkalarında, Muhtar es-Sakafi'nin tafartları ve Keysânîyye fırkasında mehdî inancı bugünkü anlamda ortaya atılmıştır. Onlara göre Hz. Ali'nin Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye ölmemiştir, Radvâ dağında gizlenmiştir. O zamanı gelince yani kıyamet kopmadan önce mehdî olarak ortaya çıkacaktır ve yeryüzüne adaleti hakim kılacaktır. İmamiyye'ye göre ise beklenen mehdî, on ikinci imam Muhammed b. Hasan (260/873)'dır. O hicri 255/869 senesinde dünyaya gelmiş, hicri 260/873 yılında babası Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra gizlenmiştir. O kıyamete yakın zamanda zuhur ederek ikidara gelecek ve beş, yedi veya dokuz sene adaletle hükmedecektir. Onun yeryüzündeki hâkimiyeti sona erince kıyamet kopacaktır.³⁴³

Emevî iktidarı ise bu duruma karşı Süfyânî ismini verdikleri bir kurtarıcı şahsiyetin ortaya çıkarak İslâm toplumuna hükmedeceği iddiasını ileri sürmüştür. Bu bağlamda bunun bir itikad konusu değil de tamamen o günün siyasî ve sosyal şartlarının ortaya koyduğu bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Sünnîlerce dikkate alınan rivayetlerde beklenen mehdî bir tarihî şahsiyet olarak algılanmazken Şîi literatürde ise beklenen Mehdî, Muhammed b. el-Hanefiyye ya da Muhammed b. Hasan gibi belirli bir kişi olarak yer almaktadır.³⁴⁴

Mehdî telakkisi, kurtarıcı anlamda sadece İslâm kültüründe değil, tarihte gelip geçmiş bütün inanç ve dinlerde de bulunmaktadır. Örneğin Yahudilik ve Hristiyanlık'ta mehdî kavramını ifade eden kelime "Mesîh", Hinduizm'de "Kalki", Budizm'de "Maitraya", Eski Mısır'da "Ameni", Sabîlik'te "Praşai Siva" ve Şintoizm'de "Miroko"dur. Üstelik Moğollar da Cengiz Han'ın vefat etmeden önce sekiz veya dokuz asır geçtikten sonra tekrar yeryüzüne dönerek kendi halkını Çin'in zulmünden kurtaracağı sözünü verdiğini ileri sürerler.³⁴⁵ Bu bağlamda dönemin iktidar ve idarecileri tarafından ezilen muhalifler veya kitlelerin durumu yumuşatmak ve toplumu bir arada tutmak için kendilerini bataklıktan çekip alacak bir kurtarıcıyı bekledikleri görülmektedir. Söz konusu kurtarıcı hemen bütün din, inaç ve kültürlerin bağlı olduğu bir ümit ve kurtuluş ideali olmuştur.³⁴⁶

Şîi geleneğinde bulunan mehdî inancının bir kurtarıcı olarak asıl kaynağı bütün eski kavimlerde mevcut olan bir kült, kültür ve mitolojik anlayışlara dayanmakla beraber, daha çok

³⁴² İlhan, *Mehdilik*, s. 78.

³⁴³ Ahmetoğlu, *Kavram Atlası İslam Mezhepleri II*, s. 227.

³⁴⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözcüğü*, s. 209.

³⁴⁵ Fırlıklı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)" s. 198.

³⁴⁶ İlhan, *Mehdilik*, s. 46.

Yahudî ve Hristiyanlığın inanç sisteminde bulunan mesih modeline uygun olduğu dikkat çekmektedir. Zira Şîa'ya göre beklenen mehdî kaybolmuştur, yani hayattadır, ölmemiştir. O, zamanı gelince ortaya çıkacaktır ve kurtarıcılık görevini yerine getirecektir. Başka bir ifade ile daha evvel öldüğü zannedilen imam yani mehdî gerçek anlamda ölmemiştir; rec'at edecek ve ümmet-i Mahammed'i kurtaracaktır. Bu noktada Şîî anlayışta mehdî inancının dayandığı ilkesel argüman Şîî itikadî sistemine önceki telakkilerden kaynaklı olarak giren rec'at düşüncesi sayılabilir.³⁴⁷

Şîa'nın üç büyük kolu Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye'de beklenen mehdî inancının aynı boyutlarda geliştiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Zeydiyye'nin genel olarak mehdî telakkîsine olumlu bakmadığı bilinmektedir. Fakat bazı Zeydî fırkalar Muhammed en-Nefsüzzekiyye, Muhammed b. Ca'fer es-Sâdık ve Muhammed b. Kâsım et-Tâlekân gibi imamların vefatından sonra mehdî vasfıyla dönüp yapması gereken işlerini ve sorumluluklarını yapacağı fikrini benimsemişlerdir.

İsmâiliyye'ye mensup kitle ise İsmâil'in ölmediğini, geri dönerek dünyayı zülümünden temizleyeceği iddiasında bulunmuşlardır. Hicrî 148/765–297/910 seneler arasındaki gaybet döneminde eski doktrine göre Muhammed b. İsmâil'in mehdî olarak zuhur etmesi beklenmekteydi. Daha sonra Fâtımîler Devleti'nin kurulması ve Ubeydullah'ın mehdîlik iddiasıyla da Fâtımî doktrinine göre beklenen mehdînin zuhur dönemi yani yeni doktrin başlamıştır.³⁴⁸ Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh (524/1130)'ın ölümü sırasında henüz sekiz aylık olan Tayyib isimli oğlunun imam olması gerektiği konusunda Müsta'liyye içinde başlayan fikir ayrılıkları bir süre sonra onun yeryüzüne dönüp dünyayı ıslah edeceği inancına dönüşmüştür.³⁴⁹

Şîî grupların mehdî fikrini ortaya atma durumunu şu şekilde izah etmek mümkündür. Dönemin iktidarı tarafından siyasî, sosyal baskılar ve çeşitli zulümlere maruz kalan mazlum kitle her zaman olmuştur. Bu kitle yönetim tarafında uygulanan baskılara karşı gelebilecek somut bir güç bulamamıştır veya siyasî bir amaca ulaşmak için olaylar arasındaki sebep-sonuç irtibatını kuramayan toplumu arkalarına almak maksadıyla kendilerini bu sıkıntıdan çekip alacak bir kurtarıcı lider hayal etmişlerdir. Çünkü böyle bir düşünceye sığınmak sürekli baskı altında kalan topluma ümid verir ve psikolojik anlamda onları rahatlatarak teselli eder. Durum böyle olunca ezilen kitle, o hayal ettiği lideri aşırı sevmeye başlar, fakat herkes gibi onun ölüm şerbetini tadacağı gerçeğini görmezden gelmeyi yeğlerler.³⁵⁰ Daha sonra aşırı sevdiği liderin

³⁴⁷ İlhan, *Mehdilik*, s. 47.

³⁴⁸ Teber, "Mehdilik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepleri", s. 192-193.

³⁴⁹ Öz, "Mehdilik", *DİA*, c. XXVIII, s. 386.

³⁵⁰ Mehmet Evkuran, *Müslüman Kültürdeki Mitolojik Unsurlar*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, s. 63-64.

ani bir vefatı baskı altında kalan toplumu şaşkınlığa düşürür. Fanatizm'e kapıldıkları için de onun ölümünü kabul etmek istemezler. Dolayısıyla onun vefat etmediğini düşünmeye başlarlar. Aradan zaman geçince de bu düşünce artık onun ölmediği kanatine dönüşür. Bu kanaat onların kalplerini rahatlatır, böylece kendilerini de teselli etmiş olurlar.³⁵¹

Söz konusu siyasî bir problemi zaman içerisinde itikad alanına taşıyarak pekiştirince artık iş işten geçmiş olacaktır ki siyasî olmaktan daha çok günümüzdeki gibi itikad konusu olarak önümüze çıkar. Dolayısıyla siyasî bir kavrama itikadî bir boyut kazandırarak meşrulaştırmanın sonucu İslâm toplumunu büyük sıkıntılara düşürdüğünü hatta aynı dine mensup olan toplumları birbirlerini dışlamaya sevk ettiğini ifade etmek mümkündür.

Şîî fırkaların içinde mendî telakkisine en çok önem veren ve iman esaslardan biri olarak kaydeden İmamiyye fırkasıdır. İmâmiyye'nin akidevî doktrinini savunan Muhammet Rıza Muzaffer, İslâm'ın ilahî ve son din olmasından dolayı insanları ve insanlığı düzene sokmak için başka bir dinin gelemeyeceği gerçeğinden hareketle mehdî inancının İslâm'ın ruhuna uygun olduğunu mezhep taraftarlarının zihin dünyalarına naksetmeye çalışmıştır. Mehdî'nin tekrar geleceğine olan iman sayesinde insanların zulümden ve bozgundan arınacağına her daim ümitli olabileceklerini tekrarlayarak mehdî temelli itikadî anlayışları gerekçelendirmiştir.³⁵²

Görüldüğü gibi ilk devirde bireylerin doğruluk ve dürüstlük gibi kişilik ile ilgili değer ve ölçütlerde kullanılan mehdî kelimesi zaman içerisinde İmamiyye Şîası'nın itikadî konuları arasına dahil edilmiştir. Dolayısıyla Şîîler tarafından mehdî kavramının siyasî çıkarlarını gözeterek toplumu bir arada tutmak için beklenen kurtarıcı anlamında kullanıldığı fark edilmektedir. Ayrıca söz konusu beklenen kurtarıcı eski kültür ve inaçlarda mevcuttur, fakat henüz ortaya çıkma eylemi ve kurtarma işleminin bir türlü gerçekleşmediği ortadadır. Üstelik onun, kıyamet kopmadan önce geleceği de kesin bilgilerle sabit değildir.

İmam Eş'arî'nin mehdî kavramını daha sonradan oluşan muhtevasıyla yani Şîîler'in nitelendirdiği anlamda kullandığını görüyoruz. Nitekim o, eserinde Şîî fırkalardan Keysâniye'ye bağlı Abdullah b. Amr b. Harb'ın taraftarları Harbiyye fırkasını anlatırken onların liderlerinin ölüp ölmediği konusunda üç gruba ayrıldıklarını bildirmektedir:

1. Cenâb-ı Hakk'ın emri vakî bulduğunu, imalarının öldüğünü iddia edenler.
2. İmamlarının vefat etmediğini, o ölmeyip İsfahan dağında beklediğini ve süvari kuvvetleriyle Hâşim oğullarından oluşan birliğe önderlik edinceye kadar asla ölmeyeceğini ileri sürenler.

³⁵¹ İlhan, *Mehdilik*, s. 49.

³⁵² Muzaffer, *Akaaid'ül-İmâmiyye*, s. 61-62.

3. Kendilerinin inandıkları imamın Rasulü Ekrem'in müjdelediği mehdî olduğunu söyleyenlerdir. Bu gruba göre İmam ölmemiştir, İsfahan dağındadır. Zamanı gelince idareyi eline geçirerek insanları yönetecektir.³⁵³

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'in sade bir bakış ile okunması durumunda bile Eş'arî'nin mehdî kavramı ile ilgili tarihsel ve dinî hiçbir açıklamada bulunma zarureti görmemiş olduğu fark edilmektedir. Eş'arî kaleme aldığı eserin giriş kısmında mezheplerle ilgili her şeyi olduğu gibi aktarma sözünü vermiş olduğundan bu kavramı Şîî gelenek mensuplarının anladığı anlamda kaydetmiştir. Dolayısıyla İmam Eş'arî konuya ilgili ilave, eksiltme veyahut eleştiride bulunmamıştır. Kuşkusuz o mehdî kavramının Kur'ân'da geçmediğini ve yalnızca insanların şahsiyeti ile ilgili değer ve ölçütlerde kullanılan bir kavram olduğunu bildiği için mehdî telakkilerine deskriptif bir bakışla kitabında yer vermiştir.

³⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 66.

SONUÇ

İmam Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfı'l-Musallîn* adlı eserinde kendi zamanına kadar gelen Şîî müelliflerin kendi mezhebî telakkileri çerçevesinde yazdıklarının aksine özellikle imâmet ve vasî kavramları başta olmak üzere sâmit, nâtık, rec'at, bedâ, takîyye, gaybet ve mehdîlik gibi Şîa'ya ait kavramların ihtiva ettikleri mecazi ya da gerçek anlam bilgilerine çok değinmemiştir. Yazarın bu kavramları yalnızca kaydetmesini, eserini yazarken tarafsız bir bakış açısı ve objektifliği ile bağdaştırmamız mümkündür. Nitekim bu eser, mezhepleri ortaya çıkaran amillere ve modern bakış açısının öncüllerinden olan yayıldığı coğrafya ve müntesiplerinin sosyo-ekonomik eğilimleri hakkında detaylı bir bilgi vermemiş olsa da belirli bir perspektiften, çeşitli önyargılardan ve kendine özgü çıkarımlardan etkilenmeden vakıaları oldukları gibi anlatmaya gayret etmiştir. Bu yönü eserin İslâm Mezhepleri Tarihi alanında kazanmış olduğu yüksek ilginin belki de en dikkate değer sebebini teşkil etmiştir. Eş'arî'nin mezhepleri dikkatli bir tasnifle değerlendirmeye yönelik bu eseri, kendi çağına değin ortaya çıkmış fırkalara dair yazılı kaynaklardan istifade ederek çağının ötesine geçerek doğrudan doğruya bir referans eser mahiyeti kazanmıştır. Eserin bir diğer dikkat çekici tarafı ise hemen hemen tüm çağdaş araştırmacıların ittifakla kabul ettikleri yazarın objektifliğidir. Müellifin bu yönünü diğer makâlât türü eser sahiplerine mukayese ile yüzeysel bir okuması yapıldığında dahi kendisini göstermektedir. Öyleki Eş'arî, kendisinden önceki müellifler gibi yalnızca şahıs merkezli veya konu merkezli bir tasnif yapmamış, bilakis her iki tasnif yöntemini de yer yer kullanmıştır. Öte yandan o, iftirak hadisi olarak şöhret bulmuş yetmiş üç fırka hadisini tasnif metodunun merkezine almamıştır.

İslam tarihi Hz. Peygamber'in vefatı ile otorite boşluğu yaşarken düşüncenin de doğası gereği farklı mezhep telakkilerinin ilerleyen süreçlerde mezhebî farklılaşmalara yol açtığı bilinen bir gerçektir. Beşerî aklın ilâhî vahyi anlama ve yorumlama şekli olarak ortaya çıkan mezhep hareketleri, kavramlar ve kuramlara yeni anlamlar kazandırarak ana bünyeden ayrılmayı hızlandırmışlardır. İslâm'ın ilk dönemlerinde tarih sahnesine çıkan Havâric, Mu'tezile ve Mürci'e'den sonra teşekkülünü tamamlayabilen Şîa da kendi kavram ve terminolojisi ile diğer mezheplerden ayrılmış ve yoğunlukla imâmete dayalı bir teoloji meydana getirmiştir. Söz konusu teolojinin iman nazariyesini şekillendiren imamet anlayışı ve mehdîlik tasavvuru oluşturmuştur.

Şîî geleneğin özellikle de İmamiyye Şîası'nın günümüze kadar gelebilmesinde siyasî ve dinî söylemlerin imkân sağladığına şüphe yoktur. Ehl-i Beyt, vasî, recat, bedâ, takîyye, sâmit-nâtık, gaybet gibi kavramların genel dinî literatürdeki anlamları ile Şîa'nın akaid ve muamelatında kazanmış olduğu anlam ve yorumlar farklılık arz etmektedir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn adlı eserinde kendi yaşadığı döneme kadar Müslümanlar arasında ortaya çıkan mezhep ve fırkalar hakkında bilgi verip onların görüşlerini açıklarken söz konusu kavramları da zikretmiştir.

İlk dört halife döneminden sonra gelen iktidarlar tarafından sürekli kontrol altında tutulmaya çalışılan Ali oğulları ve taraftarları, siyasî sorunlarını itikâdî alana taşıyarak ümmetin genelini teşkil eden Ehl-i Sünnet geleneğinden farklı bir iman nazariyesi oluşturmuş ve bu iman anlayışlarına Kur'ân'dan, Sünnet-i nebevîden ve evlâd-ı rasûlden geldiğini ifade ettikleri rivayetler ile gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Bu sayede çeşitli kavramlar ve terminoloji de mezhep unsurları arasına girmiştir.

Şîî makâlât müelliflerinin yanı sıra Eş'arî de mezhep tasnifleri yaparken Şîî mezheplerini eserinde özenle kaydetmiş ve kendisinden sonra gelen Milel-Nihal türü yazı geleneğine öncülük etmiştir. Eş'arî, yapmış olduğu tasniflerde Şîî terminolojisi ve literatürünü oluşturan söz konusu kavramlara tarafsız bir gözle bakmış; olay ve olgulara elinden geldiğince açıklamalarda bulunmuştur.

Vasî, rec'at, takiyye ve bedânın yanı sıra mehdî düşüncesi İmamiyye Şîası'nın önemli unsurlarını meydana getirmiştir. Mehdî'nin zaman dilimi içerisinde kaybolma sürecini meşrulaştırmak için gaybet kavramını ileri sürmüşlerdir. Kendilerine tabi olan toplumu bir arada tutmak ve umutlarının kaybolmasını önlemek için de Mehdî'nin dünyaya tekrar geri dönüşü anlamına gelen rec'at anlayışını harekete geçirmişlerdir. Ayrıca dönemin iktidarına karşı isyan ve başkaldırmalarda, sonuç başarısızlıkla tamamlanınca bu hususu bedâ kavramıyla izah etmeye çalışmışlardır. Ancak tevhid inancını açısından baktığımızda Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatları doğrultusunda gerçekleşebilecek değişimleri ifade eden bedâ telakkîsini benimsemek oldukça zordur. Böyle bir telakkînin meydana gelmesinde aşırı Şîî fırkaların kendi imamlarının masumiyetini kanıtlamak ve onların masumiyetine zarar gelmemesini amaçlayarak Allah'ın fikir değiştirdiğini bedâ ifadesi ile meşrulaştırmaya çalıştıklarını tespit etmek mümkündür.

Erken dönemlerde Şîî toplumun karşılaştığı siyasî sıkıntılar, sosyo kültürel şartlar ve insan faktörü dikkate alındığında imamet, vasî samit, natık, bedâ, rec'at, gaybet ve mehdî telakkîlerinin kendi tarihsel şartları içerisinde makul bir çerçeveye oturtma gayreti olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu kavramları nasslarla temellendirmeye çalışmak, mezhebî tutumların meşrûiyyet kaynağı olarak görülmelidir. Söz konusu kavramları inanç ve teolojik açıdan değerlendirmek yerine bu kavramların ihtiva ettiği lügat ve terim manaları açıklanarak geçirmiş oldukları tarihsel ve dinî süreçlerin, Eş'arî'nin başucu eseri *Makâlât* perspektifinden betimleyici bir şekilde yorumlanması daha uygundur.

KAYNAKÇA

- Ahmetoğlu, Ş., *Kavram Atlası İslam Mezhepleri I*, Gazi Kitapevi, Ankara 2020.
- Akbulut, A., *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünnî Ayrışmanın Arka Planı*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Akkuş, M., “Gaybet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII, ss. 409-410.
- Aktepe, O., “Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, c. XIII, sayı: 23, ss. 97-116.
- Ali, C., *el-Mufasssal fî Târîhi 'l-'Arab Kable 'l-İslâm*, y.y., Beyrut 1380, VI.
- Atalan, M., “Ca’fer es-Sâdık’ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık Maa’r-Râfîzî”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2009, c. VII, sayı: 1, ss. 21-38.
- Avcı, C., “Hilâfet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.XVII, ss. 539-546.
- Bardak, A., “Şîâ’da Bedâ Anlayışı”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 2018, c. V, sayı: 19, ss. 304-312.
- Barlak, M., F., *Kur’ân-ı Kerim’de Hak-Batıl ve Yöneticilere Yönelik Kavramların İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2019.
- Benli, Y., “Bedâ Fikrinin İmâmî-Şîi Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler -I- Reddiyeci Yaklaşımına Göre”, *İslâmî Araştırmalar*, 2005, c. XVIII, sayı: 3, ss. 211-226.
- _____, “Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Önelik Köken Ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)”, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, c. XIX, sayı: 4, ss. 615-635.
- Benras, M., “İbadiyye Mezhebi ve Gizlilik Düşüncesi (Takiyye) ” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, c. IX, sayı: 2, ss. 511-529.
- Bozan, M., *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Bozkurt, Ö., “Fırka-i Nâciye Anlayışının Bazı İslam Filozoflarındaki Yansımaları”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 25-27 Mart 2016, Karaman, 2017, ss. 251-270.
- Bulut, H. İ., “Şîi-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği”, *Hazret-i Ali Sempozyum Bildirileri*, 2007, 2009, ss. 75-115.
- _____, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020.

- _____, “Mezhep Gerçeği ve Bir Mezhep Olarak Ehl-i Sünnet Ve'l-Cemaat”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, c. I, ss. 499-513.
- _____, “Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric‘at İnancı”, *İslâmiyât*, 2005, c. VIII, sayı: 1, ss. 139-156.
- Büyükkara M, A., “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, c. XIX, sayı: 2, ss. 257-271.
- _____, “Mezhepler Tarihine Giriş”, *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara, Eskişehir 2018. ss. 3-24.
- Cafer b. Mansuri'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984.
- Çuhadar, M., “Küseyyir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVI, ss. 575-576.
- Demircan, A., “Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi”, *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi, [Bilimsel Birikim]*, 2004, c. IV, sayı: 3, s. 93-110.
- Doğan, İ., “Zeydiyye Mezhebi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 3, ss. 83-107.
- Doğan, N., *Dinin İktidarı İktidarın Dini*, İletişim Yayınları, İstanbul 2021.
- Ebu Zehra, M., *Târîh'l-Mezâhib'l-İslâmiyye*, Kahire 1976, c. I.
- Ebu'l-Fida., *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, c. I, ths.
- Eğri, O., “Alevî-Bektâşî Gelenekte Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt Sevgisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, c. I, sayı: 1, ss. 213-240.
- el-Bağdâdî, A., *el-Fark Beyne'l-Fırak* çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 2020.
- el-Emîn, S. M., *A 'yânü's-Şîa*, Beyrut 1983, c. I.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan., *el-İbâne an Usûli'd- Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Daru'l-Ensar, 1977.
- _____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Weisbâden 1980.
- _____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- el-Gazzâlî, M., *Faysalu't-Tefrika*, Mecmuatu Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî-III, Beyrut 1406/1986.
- Emin, A., *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut 1338/1969.
- _____, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, trz, c. II.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir., *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl, Kahire 1960, c. III.

- Evkuran, M., *Müslüman Kültürdeki Mitolojik Unsurlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.
- Fatış, E., “Mesih, Mehdi, Kutup ve Abdal İnaçlarına Eleştirel Yaklaşım”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2017, c. XII, sayı: 16, ss. 203-218.
- Fayda, M., “Seyf b. Ömer”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, ss. 27-28.
- Fettâh, A. İ., “Eş’ârî, Ebü’l-Hasan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XI, ss. 444-447.
- Fığlalı, E. R., “Abdullah b. Sebe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. I, ss. 133-134.
- _____, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c. XXV, ss. 179-214.
- _____, “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, 13-15 Şubat, 1993, ss. 33-46.
- _____, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2020.
- _____, *İmâmiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, Ankara 1984.
- _____, “Gâib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII, s. 292.
- Gökalp, Y., “Zeydiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 328-331.
- Gölpınarlı, A., *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1987.
- Gömbeyaz, K., “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, C. XIV, sayı: 2, ss. 147-160.
- _____, “Mezheplerin Birbirlerine Karşı Kullandığı Dışlayıcı Dilin Arka Planına Dair Bir İnceleme”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 25-27 Mart 2016, Karaman 2017, ss. 231-235.
- _____, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş’ârî*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- _____, “Eş’ârî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut, Ensar Neşriyat Yayınları, İstanbul 2018, ss. 321-338.
- Gömbeyaz, K.,- Dündar, M. M., “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Muhammet Saffet Sarıkaya, Nobel, Ankara 2020, ss. 1-31.
- Hakyemez, C., “Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, c. V, sayı: 10, ss. 29-49.
- _____, “On İkinci İmam’ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2008, c. XIII, sayı: 3, ss. 9-25.

- _____, “Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı: 6, s. 129-146.
- _____, *Gaybet İnancı ve Şîîlik’teki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Hanbel, A., *es- Sünne*, thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî, Dâru Kayyim, Demmâm 1985.
- Harman, Ö, F., “Milel ve Nihal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXX, ss. 57-58.
- Hatiboğlu, M, S., *Hilâfetin Kureşiliği*, Otto Yayınları, Ankara 2012.
- Hüseyin, N, S., *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985.
- <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yar.6:5-8>. 20.04.23.
- İbn Bâbeveyh, *Kemâlû ‘d-Dîn ve Temâmü ‘n-Ni ‘me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum 1405, c. I.
- İbn Hazm, *el-Faşl Fi ‘l-Milel ve ‘l-Ehvâ ‘ ve ‘n-Nihâl*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Faz., *Lisânü ‘l- ‘Arab*, Beyrut 1990, c. VIII.
- İbn Teymiyye, T., *Minhâcü ‘s-Sünneti ‘n- Nebeviyye fî Nakzı Kelâmi ‘ş-Şia ve ‘l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1406/1986, c. VI.
- İkbal, M., *İslâm ‘da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmed Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- İlhan, A., “Bâtıniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. V, ss. 190-194.
- İlhan, A., “Bedâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. V, ss. 290-291.
- _____, “Gaybet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII, ss. 410-412.
- _____, *Mehdilik*, Oğul Manbaacılık, İstanbul 1993, s. 77.
- _____, “Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2, s. 157-176.
- İşcan, M, Z., “Ehl-i Sünnet’te Dinî Bir Otorite Olarak Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2005, c. IX, sayı: 25, ss. 7-24.
- Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu ‘l-Usulî ‘l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.
- Karaman, H., vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-V, Ankara 2006-2008.
- Keleş, A., “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marîfe, Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c.V, sayı: 3, ss. 25-45.
- Keskin, M., “Ehl-i Sünnet ve Mü’tezile Makâlât Geleneği ‘el-Eş’ârî ve el-Belhî Örneği”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, sayı: 27, s.

- Korkmaz, S., “İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserler Yansıması”, *Dinî Araştırmalar*, 2007, c. X, sayı: 29, ss. 129-144.
- _____, “Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, c. V, sayı: 3, ss. 377-392.
- _____, *Tarihin Tahriği İbn Sebe Meslesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2012.
- Köse, A., “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, c. IX, sayı: 3, ss. 45-70.
- Kummi-Nevbahti, Şiî Fırkalar Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak Fıraku’ş-Şi’a, çev., H. Onat, S. Hizmetli, S. Kutlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Kutlu, S., “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İnde Semerelendirilmesi”, *İslâmiyât Din İstismarı Özel Sayısı*, C. 3, Sayı 3, 2000, ss. 99-120.
- _____, *İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2021.
- Macit, N., *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1995.
- Musalı, N., *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Muzaffer, M. R., *Akaaid’ül-İmâmiyye*, çev. Gölpınarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1978.
- Nâşi el-Ekber, *Mesâ’ilü’l-İmâme ve Muhtetâfât Mine’l-Kitâbi’l-Evsaf Fi’l-Makâlât*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.
- Nomer, K., *Şeriat, Hilafet, Cumhuriyet, Laiklik*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996.
- Ocak, A. Y., “Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Harici, Rafizi, Mülhid ve Ehli Bidat Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, 2011, ss. 251-263.
- Olguner, F., “Bâtıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. V, ss. 147-148.
- Onat H.,- Kutlu S., “İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed., H. Onat, S. Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Türkiye’de İslamı Yeniden Düşünmek”, *Prof. Dr. Erol Güngör’ün Anısına: Sosyal-Kültürel-Siyasal-Ekonomik-Dinsel Açısından Türkiye’de Değişim Sempozyumu*, 6-9 Aralık, 2010, ss. 491-503.
- _____, “Hattâbiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVI, ss. 492-493.
- _____, “Makâlâtü’l-İslâmiyyin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVII, ss. 406-407.
- _____, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinden Kur’an’ın Rolü”, *1. Kur’an Sempozyumu, Tebliğler, Müzakereler*, 1-3 Nisan, 1994, ss. 415-439.
- _____, “Şiî İmamet Nazariyesi (Kûleyni, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XXXII, ss. 89-110.

- _____, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. XXXVI, ss. 79-118.
- _____, “Şiiliğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Haraketler”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed., H. Onat, S. Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss. 153-174.
- _____, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı’nın Yeri” *Ethem Ruhi Fırlı’ya Armağan*, haz., Ali Osman Gündoğan, Vadi Yayınları, Ankara-2002, ss. 236-252.
- _____, *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2016.
- Öge, S., “Ehli Sünnet ve Ehli Bidat Adlandırmaları”, *İslâm Düşünce Kılavuzu*, ed., Ahmet Koç, Ensar Yayınları, İstanbul 2019, ss. 333-347.
- Öz, M., “Ehl-i Beyt”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X, s. 498-501.
- _____, “Gâliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII s. 333-337.
- _____, “Mehdîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 384-386.
- _____, “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], 2002, c. XV, sayı: 1-2, ss. 304-308.
- _____, “Râfîzîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 396-397.
- _____, “Şîa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIX, ss. 111-114.
- _____, “Vasî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXXII, ss. 546-547.
- Öz, M.,– İlhan, A., “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXII, ss. 201-203.
- Özarslan, S., “Şîa’nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. III, sayı: 1, ss. 41-60.
- Özel, A., “Muhsin el-Emîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXI, ss. 46-47.
- Özler, M., *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid’at*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020.
- Öztürk, M., “Şîa’da Rec’at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.VIII, sayı: 1, ss. 43-63.
- Özvarlı, M, S., *Kelâmda Yenilik Anlayışları, (XIX. yüzyıl sonu XX. Yüzyıl başı)*, İSAM Yayınları, İstanbul 1998.
- Polater, K., “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20, ss. 261-299.
- Sarıkaya, M., S., *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Sinanoğlu, M., “Reddiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 516-521.

- Soyal, F., “Dört Halife Seçimi ve Kelamda İmamet Tartışmalarına Etkisi”, *Araştıran Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, sayı:11-12, ss. 245-257.
- Sübkî, T., *Tabâkâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, Dâru’l-Ma’rife, c. I-VI, 3. Baskı., Beyrut, trz.
- Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Tan, M., “İsmaililik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed., H. Onat, S. Kutlu Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss. 239-262.
- _____, “İsmâiliyye”, *İslam Mezhepleri Tarihi I*, ed., Y. Gökalp, N. Karagöz, İlâhiyât, Ankara 2021. ss. 217-236.
- Teber Ö., F., “Mehdilik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepleri”, *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara, Eskişehir 2018, ss. 190-217.
- _____, “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”, *Anadolu Üniversitesi Önlisans Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara, Eskişehir 2018, ss. 27-38.
- _____, “İbn Hazm’ın Gâliyye’ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine”, *Dinî Araştırmalar*, 2007, c. X, sayı: 29, ss. 115-128.
- Topaloğlu, B., “Fırka”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XIII, s. 35.
- Topaloğlu, B.,- Çelebi, İ. *Kelâm Terimleri Sözcüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Toru, Ü., “Ashâbü-l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Algısı”, *V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu*, -Eş’arîlik-, Mayıs 2018, ss. 449-468.
- Tûsî, el-Hasan., *İmâmet Risâlesi*, çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, c. XXXV, ss. 179-191.
- Tüccar, C., *Hâris el-Muhâsibî’nin Kelamî Görüşleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1998.
- Tüccar, Z., “Seyyid el-Himeyrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, ss. 62-63.
- Tümer, G., “Din”, (I Genel Olarak Din), *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. IX, ss. 312-320.
- Üzüm, İ., “Rec’at”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s. 504-506.
- Varol, B., *Ehl-i Beyt Gerçeği*, Şamil Yayınları, İstanbul 2001.
- Watt, W., M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, San Matbaası, Ankara 1981.
- Yavuz, S., S., “Ehl-i Hak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X, s. 512.
- Yavuz, A., Ö., *Coğrafya ve Mezhep*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021.
- Yavuz, Y., Ş., “Ehl-i Bid’at” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.X, ss. 501-505.
- _____, “Ehl-i Ehvâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.X, s. 505-507.

- Yılmaz, S. “Ehl-i Sünnet”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Tamamlama Programı İslam Mezhepleri Tarihi*, ed., Bülent Ünal, Sabri Yılmaz, Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, İzmir 2013, ss. 83-110.
- Yoldaş, M., H., “Kur’ân-ı Kerîm’de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, c. X, sayı: 1, ss. 243-278.
- Yörükan, Y., Z., “Şehristânî 16: Mîlîl ve Nihâl’de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1927, c. II, sayı: 5-6, ss. 187-277.
- Zahir, İ. İ. *Şîa’nın Kur’an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Meder DUISHEBAEV
Doğum Yeri- Tarihi	
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	No: 36 Meslek lisesi
Lisans Diploması	Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2021.
Tez/ Dönem Projesi Konusu	Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî (Ö.324/935)'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Şîf Kavramların Analizi
Yabancı Dil / Diller	Rusça, Arapça, Türkçe.
BİLİMSEL FAALİYETLER	
DUISHEBAEV, M., “Batı Karahanlı Devleti’nin Başkenti Özkent’te Yetişen Âlimler ve Onların Eserleri”, 8. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu, İslam Dünyasında Şehir Kültürü (Alimler, Eserler ve Mimari), Bursa 2022.	
İŞ DENEYİMİ	
E-Posta	